64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 12 25 MARS 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

REGARDS SUR LA PÉDAGOGIE DIVINE DANS LA BIBLE

I

DIEU EDUCATEUR DU PEUPLE ELU

Le mot éduquer (*e-ducere*) suggère par lui-même tout un programme à l'éducateur. Il s'agit de partir du réel pour conduire à un idéal de pensée et de vie.

Partir du réel : cela suppose qu'on le comprend et qu'on l'utilise.

Conduire à un idéal signifie : faire marcher vers cet idéal, et non y traîner par force d'une façon plus ou moins brutale ; c'est suggérer une démarche, obtenir une coopération. Cela suppose, de la part de l'éducateur : 1. des directives et des exemples ; 2. de la fermeté et de la bonté ; 3. de la patience.

Telle fut la conduite de Dieu à l'égard du peuple choisi.

I. — Dieu *part du réel.* — Il le connaît, certes, et le comprend parfaitement. Ce réel, c'est la foule informe qui accompagne Moïse à la sortie d'Egypte. Ce peuple a derrière lui une longue préparation : c'est toute l'histoire de l'humanité et de ses expériences : connaissances acquises, état culturel et religieux, essais d'organisation sociale, recherche du bonheur qu'il ambitionne de trouver dès cette terre. Le réel, c'est aussi Moïse lui-même, un chef, un Israélite, un mystique, un prophète, un légiste.

A ce peuple, Yahvé se présente comme le Dieu unique, le seul guide, le seul protecteur. Il entend imposer pour toujours la confiance à son égard par la manifestation grandiose du Sinaï ; il apparaît comme le seul maître de la nature, du désert, de la mer, le tout-puissant, d'une redoutable et transcendante majesté.

II. — *Pour conduire vers un idéal.* — Cet idéal que maintenant nous connaissons clairement, c'est la Vérité divine et la Vie surnaturelle, laquelle est Amour. Il faudrait ici rappeler toutes les étapes du développement doctrinal dans l'Ancien Testament. Bornons-nous à en rappeler quelques traits.

« Soyez saints, comme Yahvé votre Dieu est saint ». Cela suppose *la connaissance de Dieu.*

La notion que se faisait de Dieu le moyen peuple israélite est allée se précisant, se spiritualisant : Yahvé est d'abord considéré surtout comme le Dieu du désert et du Sinaï, puis du pays de Canaan, puis des territoires situés entre le Nil et l'Euphrate (conquête de Jérusalem par David, interprétée comme une victoire de Yahvé sur le dieu Shalém, qui cède au vrai Dieu son qualificatif de « très-haut ») ; enfin avec Elie la notion du Dieu unique et universel sera affirmée devant tout le peuple dans la scène grandiose qui se déroule au sommet du Carmel.

Israël est le peuple choisi, bientôt organisé en royaume ; mais cet Etat est le *Royaume de Dieu,* notion qui elle aussi devait évoluer. En voici les principales étapes. Avec David et Salomon, c'est la tentation de puissance et de gloire, qui subsiste dans les alternatives du temps des Rois. L'Exil détache des liens terrestres, sauf, après le Retour quelques vains efforts pour reconstituer l'indépendance politique. Si beaucoup de Juifs espèrent ensuite un royaume matériel, il est un « petit reste » qui a compris que c'est une vanité et que le Royaume de Dieu est intérieur.

Car *la religion devient intérieure.* Ecoutons Jérémie (VII, 4-11) :

> « Ne vous fiez pas aux paroles mensongères : « C'est là le temple de Yahvé, le temple de Yahvé, le temple de Yahvé ! » Mais si vous améliorez réellement vos voies et vos œuvres, si vous avez un vrai souci de justice entre vous, si vous n'opprimez pas métèque, orphelin et veuve et ne vous mettez pas, pour votre dam, à la remorque de dieux étrangers, alors je resterai avec vous en ce lieu, dans le pays que j'ai donné à vos pères depuis si longtemps et pour toujours. Mais voici que vous vous fiez à des paroles étrangères. Vain espoir ! Quoi ! voler, tuer, commettre l'adultère, se parjurer, sacrifier à Baal, se mettre à la remorque de dieux étrangers que vous ne connaissez pas, puis venir se présenter devant moi, en cette maison qui porte mon Nom, et dire : « Nous voilà en sûreté ! » avec l'idée de continuer toutes ces abominations ! A vos yeux, est-ce une caverne de voleurs, cette maison qui porte mon Nom ? Moi, en tout cas, je ne suis pas aveugle ! Oracle de Yahvé ! »

Si la responsabilité personnelle est mise ainsi en plein jour, ce n'est pas pour éliminer la responsabilité collective du peuple entier, soit pour le châtiment, soit pour le pardon et l'alliance. Dieu l'affirme aussi par son prophète Jérémie (XXXI, 31-33) :

> « Voici venir des jours oracle de Yahvé ! où je conclurai avec la maison d'Israël une Alliance nouvelle, non comme l'Alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte. Cette Alliance, mon Alliance ! c'est eux qui l'ont rompue. Alors, moi, je leur fis sentir ma maîtrise, oracle de Yahvé ! Mais voici l'Alliance que je conclurai avec la maison d'Israël, après ces jours-ci, oracle de Yahvé ! Je mettrai ma loi au fond de leur être et l'écrirai sur leurs cœurs. Alors je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. »

Le but suprême de cette pédagogie divine était de préparer, par Israël, le salut de toute l'humanité. Car Israël devra être un peuple témoin (Isaïe, XLIII, 9-12) :

« Que toutes les nations se réunissent ensemble... Qui d'entre elles a révélé cela et jadis l'a proclamé ? Qu'ils fournissent des témoins !... C'est vous qui êtes mes témoins, oracle de Yahvé !... C'est moi qui ai révélé, sauvé et proclamé... Vous êtes mes témoins, dit Yahvé, et moi je suis Dieu ! »

C'est ici qu'il faudrait évoquer toute l'éducation messianique du Peuple élu. Remarquons seulement à quel point *la notion du bonheur* s'est providentiellement transformée. De tout matériel, on finira par le concevoir comme essentiellement spirituel et eschatologique ; il n'est de bonheur qu'au ciel, mais encore faut-il que s'opère la révélation sur les mystères de l'au-delà : elle ne fait irruption dans le commun du peuple qu'à l'occasion de la première grande persécution religieuse subie par les Juifs, celle d'Antiochus Epiphane, aux temps makkabéens ; et, après Daniel, le livre de la Sagesse nous en donne le plus bel aperçu (cf. Sag., v, 1-4 et 15-16 ; voir aussi dans II Macc. le récit des sept Frères martyrs).

III. — *Les moyens employés par Dieu* : Ils sont variés.

— *a*) D'abord *Dieu choisit ses collaborateurs*. Peu lui importe leur origine : Moïse, Elie, Isaïe, Jérémie, sont préparés à leur mission, éduqués par Dieu :

« Tu m'as enjôlé, Yahvé, s'écrie Jérémie (xx, 7 ss.) et je me suis laissé prendre ; tu m'as saisi, tu fus le plus fort !... La parole de Yahvé m'a été sujet d'opprobre et de raillerie, tout le temps. Je me disais : Je ne veux plus penser à lui, plus rien annoncer en son nom. Alors c'était en mon cœur comme un feu dévorant enfermé dans mes os. »

— *b*) Yahvé donne à son peuple des directives et des exemples pour le maintenir dans la voie de la fidèle obéissance.

Les directives consistent en menaces et en promesses, qui trouvent leur accomplissement, si les dispositions qui les motivent ne changent pas ; elles consistent aussi, et souvent simultanément, dans un rappel des expériences du passé. Mais Dieu exige la coopération de son peuple. Ainsi, au temps des Juges (x, 10 ss.), menacés par une invasion des Ammonites, les enfants d'Israël implorèrent Yahvé, disant : « Nous avons péché contre toi, car nous avons abandonné Yahvé notre Dieu pour servir les Baals. » Et Yahvé dit aux enfants d'Israël :

« Quand les Egyptiens et les Amorrhéens, les Ammonites et les Philistins, les Sidoniens, Amaleq et Madian vous opprimaient et que vous m'avez imploré, ne vous ai-je pas sauvé de leurs mains ? Mais vous, vous m'avez abandonné et vous avez servi d'autres dieux. C'est pourquoi je ne vous délivrerai plus. Allez ! Implorez les dieux que vous avez choisis ! » Les enfants d'Israël répondirent à Yahvé : « Nous avons péché ! Agis envers nous comme il te semblera bon. Seulement, aujourd'hui, sauve-nous ! » Ils firent disparaître les dieux étrangers qu'ils avaient au milieu d'eux et ils servirent Yahvé. Yahvé alors ne supporta pas plus longtemps la souffrance d'Israël. (Cf. Deut., xxx, 15-19).

Quant aux *exemples*, le Dieu majestueux de l'Ancien Testament ne pouvait les donner lui-même ; il les proposait dans la personne des « hommes de Dieu », les prophètes, les saints, le « petit reste », les « pauvres de Yahvé », qui le suppléaient en cela. Plus tard Jésus, Dieu incarné, pourra donner lui-même ces exemples : « Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum feci vobis, ita et vos faciatis » (Jo., XIII, 15).

— *c*) *Fermeté et bonté* : Les exigences divines sont toujours précises et nettes, ne laissant place à aucun doute : mais leur objet va s'intériorisant. Comparer par exemple la « Loi de Sainteté » du Lévitique et les exigences spirituelles que transmettent les prophètes. Ecoutons Isaïe parlant du jeûne (LVIII, 3 et ss.) :

« Les jours de jeûne... vous opprimez vos ouvriers. Oui, vous jeûnez en vous disputant et en vous querellant, et en frappant à coups de poing le pauvre. Est-ce là un jeûne qui me plaise ?... Ne savez-vous pas quel est le jeûne que j'aime ?... Rompre les chaînes injustes, délier les liens du joug ; renvoyer libres les opprimés, briser tous les jougs ; partager son pain avec l'affamé, héberger les pauvres sans abri ; vêtir celui que tu vois nu, ne pas te dérober devant celui qui est ta propre chair. Alors ta lumière poindra comme l'aurore... ta justice marchera devant toi... Alors, si tu cries, Yahvé répondra ; à tes appels il dira ; « Me voici ! »

Fermeté et bonté sont toujours alliées, justice et miséricorde vont de pair. Dieu n'exige ou ne châtie que par amour : c'est Osée (XI, 1-4) qui semble l'avoir le premier mis en lumière :

« Quand Israël était enfant, je l'aimai et de l'Egypte j'appelai mon fils. Mais plus je les ai appelés, plus ils se sont écartés de moi. Ils ont sacrifié aux Baals et fait fumer des offrandes devant les idoles. Moi, pourtant, j'apprenais à marcher à Ephraïm ; je les (sic !) prenais dans mes bras, je les menais avec de douces attaches, avec des liens d'amour... Et ils n'ont pas compris !... » (Cf. Isaïe, XXVIII, 23-29).

— *d*) *Patience toujours*. Elle a un double aspect.

1° *Il ne faut pas exiger une perfection totale immédiate*. Ce serait contraire à la nature humaine, et à la notion même de perfection, qui est dynamique et non statique (comme le montre bien saint Grégoire de Nysse, *Vie de Moyse*, dans Migne, *P. G.*, t. 44, col. 401-404). Telle fut bien la conduite de Dieu à l'égard de la chasteté. Peu à peu il fait passer son peuple, de la polygamie des Patriarches et des Rois, à l'estime de la vie solitaire (Jérémie), à une tendance à la monogamie qui s'affirme dès l'Exil, que les Sages considèrent comme normale, préférant, dans le livre de la Sagesse, une vie vertueuse à une postérité nombreuse, louant les héroïnes, vierges ou veuves, de l'Ancien Testament, préparant enfin le goût de l'ascétisme qui distingue les derniers temps précédant la naissance de Jésus.

2° *Il faut savoir attendre* de longs jours, de longues années, car « mille ans ne sont que comme un jour » (Ps. xc, 4 et II Petr., III, 8). Il faut même *consentir à recommencer sans cesse* ce que l'on pouvait croire acquis. Toute l'histoire du peuple élu nous montre cette patience de Yahvé, qui apparaît dans tous les livres historiques et qui est résumée tout au long du psaume 78.

Ces vues rapides sur la pédagogie divine dont témoigne tout l'Ancien Testament seront confirmées et précisées par la doctrine et les exemples de Jésus et des Apôtres au temps du Nouveau Tes-

tament. Il sera facile de comprendre quelles leçons pratiques peuvent tirer de là tous les éducateurs, et plus spécialement ceux qui savent que l'enfant, outre sa destinée terrestre d'homme vivant ici-bas, a reçu une prédestination infiniment plus élevée et qui préparent en lui un fils de Dieu et un héritier du royaume des Cieux.

* *

II
JESUS EDUCATEUR

Grâce à l'Incarnation, le Dieu fait homme n'est plus seulement, comme dans l'A. T., un maître qui enseigne et qui commande ; il devient lui-même un exemple vivant que les hommes devront suivre et imiter.

On ne peut ici qu'effleurer ce sujet très vaste et suggérer une étude plus complète en notant quelques traits.

Après avoir constaté, dans une vue générale, à quel point Jésus mérite d'être salué comme le Maître par excellence, nous le montrerons à l'œuvre dans l'éducation de ses apôtres.

I. — *Vue générale.* — Comme tout éducateur, Jésus veut conduire à un idéal, en partant d'une situation donnée.

1° Il a tellement pris à cœur ce rôle qu'il a reçu de ses disciples, des foules, de ses ennemis même, le titre de *Maître* presque à l'égal d'un nom propre. (Rabbi, Magister, Præceptor).

Parfois des qualificatifs accompagnent ce titre, par exemple celui de « *bon* » : ainsi s'exprime le jeune homme riche qui voudrait bien suivre Jésus : « Bon maître, que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle ? » Ailleurs, au début de sa vie publique, les évangiles synoptiques notent que Jésus enseignait « avec autorité » et clarté. Ce sont bien là les grandes caractéristiques du maître ; la bonté qui se penche sur les âmes, l'autorité et la clarté qui les éclairent et les entraînent.

2° C'est qu'il est Lumière et Vie, et qu'il est venu en ce monde *pour donner cette Vie* et la donner en abondance.

Tel est le but qu'il poursuit et qu'il aspire à réaliser pendant toute sa vie publique, malgré tous les obstacles, en utilisant toutes les occasions.

Un idéal bien défini, qui anime les actes et les paroles, telle est la première condition qui s'impose à l'éducateur et que Jésus exprime quand il dit : « *Si scires donum Dei !* »

Mais ce don de Dieu ne veut pas s'imposer ; « la grâce ne violente pas la nature » ; Dieu propose la Vie, il appelle le concours humain. L'homme doit choisir en toute liberté.

Ainsi Jésus, pour transmettre la Vie, la fait connaître peu à peu, la fait désirer, amène les âmes au choix nécessaire.

3° Pour donner la Vie divine, Jésus reste en contact intime et permanent avec la vie d'ici-bas ; *il demeure dans le réel.*

— *a*) Ce réel c'est *le Juif de son temps,* dont il parle la langue, dont il adopte le style très imagé. C'est Israël du Ier siècle, héritier de toutes les valeurs spirituelles de l'Ancien Testament, sur Dieu, sur l'homme, sur l'au-delà, sur le Messie. C'est le peuple de Palestine qui gémit sous l'oppression étrangère et qui dans l'ensemble attend comme Messie un Libérateur terrestre. C'est le peuple de Palestine que ses maîtres spirituels, Pharisiens surtout, ont surchargé de prescriptions rituelles intolérables.

Et ces deux déviations, messianique surtout et cultuelle, ont pénétré profondément en ces esprits simples. Jésus les connaît bien, de sa science divine, certes, de sa science acquise aussi.

— *b*) Jésus aime ces âmes. Il n'y a pas d'éducation sans amour. Jésus aime ces hommes parce qu'il voit en eux l'âme faite à l'image de Dieu et qui doit glorifier le Père.

Cet amour surnaturel trouve l'aide d'une exquise *sensibilité* que Jésus tient de sa Mère. Et s'il est vrai qu'il n'accomplit de miracles que pour susciter ou augmenter la foi, il est également vrai que devant les misères de ses compatriotes son âme s'émeut profondément : toute sa pitié va à cette pauvre veuve de Naïm qui accompagne son fils unique au tombeau ; il pleure son ami Lazare : « Voyez comme il l'aimait ! » dit-on autour de lui.

Cet amour d'ailleurs *ne connaît point les limites de l'égoïsme ni du convenu.* Il ne craint pas d'accepter le repas que lui offre le publicain Lévi, qui deviendra l'apôtre saint Matthieu ; et cependant les publicains étaient regardés comme pécheurs publics ; il ne proteste pas au contact de la pécheresse repentante, bien plus il la félicite de son geste, lui accorde le pardon et fait honte au pharisien Simon, tout scandalisé par cette scène.

Par suite il est toujours *disponible :* et cela nous aide à comprendre la déclaration un peu mystérieuse, dont il accueille, un jour la requête de ses parents. « Qui est ma mère et qui sont mes frères ?... Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur et ma mère ». (Mc., III, 33-34). Cela nous explique aussi pourquoi Jésus exerce sur les âmes de ceux qui l'approchent tant de sympathie et tant d'attrait surnaturel.

— *c*) *De cette connaissance et de cet amour proviennent les qualités pédagogiques du Seigneur Jésus :*

Il *s'adapte à ses auditeurs :* à leurs mœurs et à leur niveau intellectuel ; nous pouvons admirer à quel point son langage est concret, et pourtant exprime les vérités les plus hautes. Jésus sait choisir ses images, soit dans la vie de chaque jour, soit dans la Bible si bien connue : le berger, l'eau, la vigne, le pain ; avec des intellectuels comme Nicodème il ne craint pas de s'aventurer dans la discussion des textes inspirés, mais avec quelle clarté !

Il s'adapte plus encore, s'il est possible, *à l'état spirituel* de ses interlocuteurs, enthousiastes ou incrédules, voire hostiles ; il sait attendre l'heure de la grâce ; parfois il tente de la hâter par exemple avec Judas et avec le gouverneur romain Pilate au cours de sa Passion.

Son enseignement est *vivant.* Jésus n'aime pas monologuer. Il sait écouter les réflexions de ceux qui l'entourent, par exemple ces discussions des disciples sur celui d'entre eux qui serait le premier ; il provoque des questions, par exemple en ces discussions tragiques de la fête des Tabernacles à Jérusalem (Jo., VIII) ; souvent il les prévient (Jo., III, 7 dans l'entretien avec Nicodème) ; et à son

tour il en pose, par exemple sur le Fils de David qui est aussi le Seigneur de David (Mt., XXII, 41-43). Il le fait avec calme, sans jamais s'emporter, mais avec flamme et conviction, et avec sa bonté si attirante.

Il est *affirmatif et clair :* nous l'avons constaté déjà pour ses entretiens avec quantité d'auditeurs. Mais la chose est plus remarquable encore quand il discute avec des Pharisiens ou des gens hostiles : il ne se laisse jamais entraîner en de vaines querelles d'école, il va à l'essentiel : on en trouve de nombreux exemples dans les discussions qui eurent lieu au Temple au début de la semaine sainte, à propos de la femme aux 7 maris, etc...

Il affirme toujours *vigoureusement la Vérité* qu'il est venu enseigner : quelles que soient les circonstances, même au prix de sa vie, Jésus ne voile jamais cette Vérité : ainsi répond-il au Sanhédrin en s'affirmant le Fils de Dieu, et à Pilate en maintenant son titre de roi et sachant bien qu'il se vouait ainsi à une mort affreuse.

Enfin *la patience*. Son enseignement est progressif, qu'il s'agisse des foules ou des apôtres ; il ne craint pas de revenir souvent sur ce qu'il a déjà déclaré. Il en appelle à l'expérience de ses auditeurs. L'un des aspects les plus intéressants de cette divine patience c'est le respect scrupuleux de la liberté individuelle : l'homme doit s'engager librement à sa suite, comme le montre l'épisode du jeune homme riche.

Tels sont quelques rapides aperçus de la pédagogie du Divin Maître. Pour mieux la saisir, mieux l'admirer, mieux l'imiter, il faut lire l'Evangile dans cette perspective, chercher comment en telle ou telle circonstance Jésus a essayé d'amener les âmes à la Vie. Nous en prendrons maintenant quelques exemples dans l'éducation des Apôtres.

II. — *Jésus éducateur des Apôtres.* — C'est là surtout que l'on peut suivre dans tous ses détails la méthode pédagogique de Jésus : c'est, en effet, son œuvre majeure d'enseignement.

Cette œuvre importante ne s'est pas réalisée en quelques jours : plus de deux ans sont consacrés à cette éducation des Douze. Suivons-les dans les trois étapes de cette formation morale, spirituelle et surnaturelle : les premiers appels, l'enseignement progressif, les résultats.

1° *Les appels*

Pour asseoir son œuvre, Jésus se choisit des collaborateurs, apôtres et disciples. Ce sont des hommes généreux, souvent enthousiastes, loyaux, mais qui ont les défauts de leur temps, de leur milieu juif, et leurs défauts personnels. Tous sont attachés à l'espérance d'un Royaume messianique terrestre.

L'appel adressé par Jésus est plein de *délicatesse* ; il ne s'impose pas, mais *respecte la liberté* de chacun ; il ne devient définitif que lorsque les élus ont pu apprécier la personne de Jésus, sa doctrine et son pouvoir.

Voici les premiers disciples : Jésus ne fait que passer quand Jean-Baptiste invite équivalemment deux des siens à le suivre ; ces deux-là en entraînent d'autres (Jo., I, 35-51).

Le petit groupe accompagne et observe Jésus. Déjà conquis par ses déclarations intimes et sa séduction naturelle, ils vont voir le Maître à l'œuvre. A la demande de Marie il opère à Cana son premier miracle et ses disciples croient en lui.

Après les miracles qui marquent le début du ministère en Galilée (à Capharnaüm surtout), les foules commencent à converger vers le nouveau Prophète, pour entendre son enseignement. C'est en pleine connaissance de cause que les disciples suivent son appel définitif ; les quatre premiers lors d'une pêche miraculeuse, le publicain Matthieu peu après, bien informé qu'il est dans son bureau de Capharnaüm.

Les Douze enfin sont officiellement désignés par Jésus pour l'accompagner et pour être les colonnes de ce Royaume de Dieu, dont il commence de promulguer la charte dans le Discours sur la montagne.

2° *L'enseignement progressif*

Désormais les Apôtres suivent partout Jésus. Ils sont les mieux placés pour constater sa puissance lorsqu'il opère des miracles. Ils sont aux premiers rangs de la foule pour entendre ses paroles et recueillir ses enseignements. Ceux-ci sont ordinairement très clairs, parfois plus ou moins voilés sous des paraboles, dont le but est de piquer la curiosité des foules, mais aussi de laisser provisoirement dans l'ombre certains grands mystères. Mais il donne aux Douze des instructions particulières pour leur faire connaître clairement ces « mystères du royaume de Dieu » que les autres, moins bien disposés et moins favorisés, ne pourront que soupçonner en écoutant les paraboles.

Ils ne demeurent pas des témoins passifs : Jésus déjà entend les entraîner à l'apostolat et les *envoie en mission* deux par deux. Imitant le Maître, ils vont annoncer l'inauguration du Royaume et, comme lui, ils chassent les démons : ils font une première expérience de ce qu'un homme peut « *in nomine Jesu* ».

Cependant ils gardent *l'espoir d'un messianisme terrestre*, et la multiplication des pains a porté leur enthousiasme à son comble à l'instar de la foule. On veut faire Jésus roi : c'est pour éviter cette déviation et cette terrible tentation des siens que le Seigneur force les Douze à se rembarquer. Ce n'est pas ainsi que Jésus veut sauver le monde.

Il veut avant tout *la Foi* et une foi très grande chez les siens : c'est le sens de cette aventure de saint Pierre qui veut marcher sur les eaux comme Jésus.

Cependant les ennemis de Jésus depuis longtemps déjà avaient travaillé les foules galiléennes ; *la crise éclate* dans la synagogue de Capharnaüm, au retour de la multiplication des pains. Jésus, fidèle à sa mission, à son message, à la Vérité, se proclame le Pain de vie. Scandale général, on abandonne le Maître... « Et vous aussi, voulez-vous partir ? »

C'est le moment de *l'option :* Pierre au nom de ses collègues affirme leur commune fidélité au Maître qui « a les paroles de la vie éternelle. »

Durant les mois qui suivent, Jésus se consacre à l'éducation des apôtres avec plus d'intensité que jamais : son heure approche, il faut que les bases de l'Eglise soient solidement établies. *L'entretien de Césarée* souligne le progrès considérable qu'ont réalisé les apôtres dans la connaissance de Jésus

et c'est la « Confession de saint Pierre ». Jésus lui-même dit qu'elle suppose une lumière divine, qui a été départie au chef des apôtres. Les Douze ont compris que le Seigneur est plus qu'un prophète, plus même que le Messie attendu par l'ensemble des Juifs : il est vraiment le Fils de Dieu incarné : c'est un des sommets de l'Evangile, ce que vient confirmer la Transfiguration de Jésus.

Toutefois les Apôtres restent sujets aux faiblesses humaines, et Jésus le sait bien ; il ne s'en formalise ni s'en impatiente ; il profite seulement de ces faiblesses pour reprendre et parfaire l'instruction de ses bien-aimés.

Aussitôt après la Transfiguration, c'est *la scène de l'épileptique* que les disciples n'ont pu guérir ; c'est un échec pour eux, mais cet échec comporte une leçon précieuse : il *faut prier*, aucune action apostolique n'est possible sans la prière et les sacrifices qui l'accompagnent.

A ce défaut de croire tout possible, les apôtres en joignent encore bien d'autres : par ex. *l'ambition et l'intolérance.* Jésus combat la première en donnant comme idéal à ses apôtres l'enfance spirituelle, et la seconde en leur demandant de ne pas s'opposer à ce que d'autres qu'eux fassent du bien en son nom. (Mc., IX, 33-40).

3° *Les résultats*

Ces mois d'intimité avec le Seigneur ne devaient pas durer. Le but de Jésus était de lancer les Apôtres à la conquête du monde après avoir disparu physiquement d'ici-bas.

Les Apôtres étaient-ils prêts à cette séparation ? Les derniers jours de la vie du Seigneur nous montrent qu'il arriva à Jésus ce qui arrive à bien des éducateurs : un échec plus ou moins réel, et du moins apparent. Quelques faits vont le souligner.

Jésus et les siens sont allés plusieurs fois à Jérusalem, et ont annoncé la bonne nouvelle à la Judée et à la Pérée. A *Jérusalem, l'hostilité* des ennemis a grandi au point que le Sanhédrin a pris l'affaire en mains, qu'il a excommunié Jésus et lancé l'ordre de dénoncer sa résidence.

Jésus s'est retiré en Pérée. Là il apprend la maladie et la mort de Lazare. Et c'est la scène pathétique qui le montre aux prises avec ses apôtres : ceux-ci ne veulent pas que Jésus risque sa vie en Judée ; Jésus ne réussit à les entraîner que *par un acte d'autorité.*

Il faudrait aussi évoquer ces épisodes de la Semaine Sainte où nous constatons le terre-à-terre des Douze, leur épouvante et leur fuite à Gethsémani, leur dispersion et le reniement de saint Pierre, pour ne rien dire de la trahison de Judas.

Tel est le résultat apparent de ces mois passés en compagnie de Jésus. Résultat apparent seulement, car la mort sur le Calvaire et la Résurrection vont tout transformer. Eclairés par *l'Esprit*, les Apôtres comprendront enfin les enseignements de Jésus. Ses gestes, ses actes, ses paroles, profondément gravés dans leur cœur aimant, prendront toute leur signification, guideront toute leur vie et toute leur action apostolique.

Si le résultat définitif de la divine pédagogie de Jésus à l'égard des apôtres fut un succès, la cause en fut moins le sublime enseignement de Jésus que l'attrait exercé par lui sur leur cœur, l'exemple de toute sa vie et surtout de sa mort héroïque, et enfin l'action surnaturelle de l'Esprit imploré dans la prière et embrasant leurs âmes du feu de l'amour divin. C'est pourquoi le Nouveau Testament a connu des résultats qu'avait ignoré l'Ancien.

Ce sont ces moyens que tous les éducateurs, parents et maîtres, imiteront, s'ils veulent, comme le Maître par excellence, réussir à « élever » les âmes que Dieu leur a confiées.

NOTES DE PHILOSOPHIE

Roger TROISFONTAINES, S. J., professeur aux Facultés universitaires de Namur. — **De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel.** — Deux vol. in-8 de 416 et 432 p., 260 fr. b., 1800 fr. fr. (5.20 dollars). — E. Nauwelaerts, 2, place cardinal Mercier, Louvain, 1953.

De la philosophie de M. Marcel, l'*Ami* a déjà donné à ses lecteurs un aperçu substantiel (1949, p. 195-98), en analysant le livre : *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel.* L'un des auteurs de ce recueil, le R. P. Roger Troisfontaines a récemment repris une savante et minutieuse exploration de la pensée du philosophe, telle qu'elle se présente dans l'ensemble de ses œuvres. C'est un travail de plus de sept années et les 44 pages occupées par la bibliographie disent tout le soin avec lequel l'exploration a été menée. Le critique, l'artiste, le dramaturge qu'est Gabriel Marcel n'est pas ignoré ; mais, de toute évidence, c'est le philosophe qui a retenu surtout l'attention du P. T. lui fournissant l'occasion d'écrire une véritable « somme » de la doctrine marcellienne et d'en dégager, nonobstant certaines difficultés d'interprétation, « l'harmonieuse convergence des analyses et descriptions » (p. 43).

Si l'on doit ici exclure l'idée d'un « système », une « synthèse doctrinale » est possible ; elle met en valeur, en les éclairant les uns par les autres, les divers aspects de cette philosophie.

« Le principe ordonnateur d'une telle synthèse est à chercher dans le sens de la *communion ontologique.* En réaction contre l'idéalisme, Marcel rejette toute métaphysique de l'identité. L'être est, pour lui, participation, non pas comme chez Platon, à l'Idée, mais à l'Acte, à la Réalité. L'homme ne s'y élève que par *une dialectique en trois temps.* Au départ, avant même qu'il soit en état d'en prendre conscience ou de réagir personnellement, il se trouve engagé dans une situation qu'il n'a pas choisie et qui pourtant le constitue : c'est le stade de *l'existence.* Un première réflexion analyse ce complexe, dissocie les éléments confondus dans l'immédiation primitive ; mais *l'objectivation* caractéristique de cette étape, si elle rend possible la science, risque de détruire la participation. Pour y remédier, une réflexion seconde s'exerçant sur la première permet à chacun de rétablir — s'il le veut — la communion avec le réel, de s'engager dans *l'être.* A la différence de l'existence, l'être requiert donc l'option de la personne qui, volontairement, maintient ou recrée son union avec le *monde*, avec *soi-même*, avec *les autres personnes* et avec *Dieu. De l'existence à l'être par l'objectivation* se joue toute la destinée de l'homme, s'accomplit l'ascension progressive de la situation imposée à l'engagement créateur » (p. 44).

Les deux mots importants et — près des lecteurs non prévenus — souvent litigieux sont *existence* et *être*. C'est pourquoi le titre de l'ouvrage les unit. Leur sens s'éclaire progressivement au cours de l'exposé. L'existence, on l'a dit plus haut, désigne une participation au réel, antérieure même à la conscience qu'on en prend, tandis que l'être « ne convient qu'à la participation dans laquelle librement s'engage un sujet, se constituant par là même et s'affirmant comme personne ». Ces indications générales font mieux comprendre le développement philosophique des quatre parties de l'ouvrage. La première, *l'être-au-monde*, après avoir fait le procès de l'objectivisme pour aboutir à une philosophie concrète, s'attache surtout à la description de l'existence. Mais les trois autres : *union à soi, union aux autres, union à Dieu*, indiquent la voie d'accès à l'être qui, pour reprendre l'expression de Marcel, « ne se laisse reconnaître ou évoquer que par delà le domaine d'une pensée en général procédant par repères sur les communaux du monde objectif » (*Du refus à l'invocation* (p. 9).

Il n'est pas suffisant, pour Marcel, de rejeter l'idéalisme qui aboutit à l'illusion d'une pensée pure et le positivisme qui ferme toute issue aux élans de l'esprit, il veut que sa philosophie soit une philosophie ouverte, ayant la possibilité de se dépasser sans cesse. L'inquiétude du métaphysicien est à l'origine de ce dépassement : il importe, en effet, de passer d'une position où l'esprit se trouve mal à l'aise pour arriver à une autre où il pourra s'épanouir et la résonance de cette inquiétude métaphysique se fait d'autant plus sentir qu'elle porte davantage sur ce qui ne peut être séparé de moi : « *Que suis-je* » ?

Cette question fait l'objet de la seconde partie de l'ouvrage ; et la réponse qu'y donne le philosophe ne saurait encore être le dernier mot de sa métaphysique. Le sens de la vie montre que je ne suis encore qu'*inchoativement*. Il faut passer du plan du « devenir » à celui de l'éternité, pour réaliser, dès avant la mort, la supra-temporalisation de la vie. Ici, une alternative s'impose : entre l'anthropocentrisme déshumanisé des thèses idéalistes et positivistes et un humanisme de participation théocentrique. C'est dans la seconde direction de l'alternative que s'engage la philosophie de Marcel :

« Tout le mouvement de nos enquêtes pointe dans cette direction : le passage à l'éternité, l'accession à l'être, ne sont possibles que par et dans *l'amour*... Mais *je* n'accède pas seul à l'amour. Celui-ci implique la rencontre, au moins, de deux libertés. Si je prétendais me suffire, ne rien devoir qu'à moi-même, jamais je ne rencontrerais l'autre... jamais je sortirais de mon isolement et de mon désespoir... Il est indispensable que j'entre en communion d'amour avec le prochain et avec Dieu » (I, p. 409).

La troisième partie montre comment se réalise pour nous « la présence du prochain ». Nous ne sommes pas équipés pour « penser » cette présence ; une réflexion seconde est nécessaire, permettant une expérience plus profonde ; et cette réflexion ne put être que l'*amour*, entendu au sens le plus large. Mais, pour être réel, l'amour doit être un amour aimé, créant une liaison réelle ; Dieu seul n'a pas besoin des autres.

Cet amour, nous le trouvons dans son épanouissement, mais aussi dans ses contradictions, en approfondissant le mystère familial (filiation, mariage, maternité, paternité) ou la fraternité humaine, si compromise par des slogans mensongers ou des attitudes perverses. La grande épreuve qui frappe l'amour partagé, c'est la mort de l'être aimé ; mais ici le remède est dans l'espérance, une espérance qui revêt une connexion intime et indissoluble avec la charité.

« Plus l'amour est égoïste, plus les affirmations d'allure prophétique qu'il inspire devront être regardées comme sujettes à caution, comme susceptibles d'être littéralement démenties par l'expérience ; plus au contraire il se rapproche de la véritable charité, plus le sens de ces affirmations s'infléchit et se charge d'une inconditionnalité qui est le signe même de la *présence* » (II, p. 199).

L'espérance la plus vraie, jointe à la charité la plus parfaite est celle qui s'adresse à Dieu : on note au passage l'heureuse évocation d'une pensée de Cajétan : *Spero Deum, non propter me, sed mihi* (p. 201).

Et cette pensée nous mène à la quatrième partie : « O Dieu, je crois en Toi ! » La position de Marcel, de laquelle les imprécisions théologiques ne sont pas absentes, marque cependant une volonté d'éclairer la route qui conduit à la foi.

« Outre qu'il ne se juge pas assez compétent pour faire dans le domaine du révélé plus que de fortuites incursions, le philosophe s'efforce de maintenir une sorte de palier entre l'incroyance et la foi chrétienne... Fidèle aux lignes de force de sa philosophie, il souligne que, en abordant la question de Dieu, il importe de se situer au niveau de réflexion qui permet seul de mener à bien cette étude. Venu tard à la foi catholique, après un voyage sinueux et compliqué dont il garde un souvenir assez présent pour vouer une sympathie particulière à ceux qui cheminent sur des pistes analogues, engagé d'ailleurs par ses affections les plus proches dans des milieux incroyants, Marcel se trouve à même de comprendre mieux que d'autres les difficultés et les voies de l'apologétique... »

Et, ici, notre auteur de rappeler une vérité, « truisme » pour un théologien, « découverte capitale » pour beaucoup d'âmes qui cherchent encore : c'est que le Dieu des philosophes n'apparaît pas sur le même plan que le Dieu des croyants.

« Le même Dieu est pour moi tout autre, si j'entreprends de le « démontrer » comme un théorème ou si je l'aime comme un Père. On n'a pas encore fait l'essentiel — au point de vue religieux — quand on a « prouvé » son existence... Marcel ne s'occupe pas tant d'établir la réalité de Dieu que de chercher directement comment nous pouvons participer personnellement à son *Etre*... » (II, p. 210).

Pour atteindre ce Dieu, il faut écarter les fausses conceptions de la foi, opposer au « refus » de l'esprit (quelle qu'en soit la cause), l'appel au transcendant qui provoque la « conversion » et la « rencontre ». Cette rencontre s'achève dans la prière et la vie chrétienne pleinement vécue. C'est jusqu'à la sainteté que Marcel veut nous entraîner.

Splendides et consolantes perspectives traduisant l'élan d'une âme qui, par la réflexion, est parvenue à s'orienter vers la foi et l'amour du Dieu qui s'est révélé et donné à nous, afin que nous l'aimions et soyons à Lui ! Est-ce à dire que tout soit parfait dans les termes dont Marcel se sert

pour traduire l'élan de son âme ? Dans la présentation très objective qu'il a faite de la philosophie de Marcel, le P. Tr. n'a pas dissimulé les déficiences. On lira tout particulièrement les p. 378-379 du second volume :

« On peut regretter l'absence d'une base critique et d'une structure plus apparente de la pensée métaphysique... J'ai rappelé, notamment à l'occasion des preuves de Dieu, quel était son but — mener jusqu'à la rencontre personnelle de la foi — et comment il y adaptait sa méthode. Cela ne veut pas dire — et tant s'en faut qu'il le dise — qu'à leur niveau, des preuves rationnelles ne soient pas valables. Il est regrettable pourtant qu'il semble déprécier plus qu'il ne convient les voies qu'il n'emprunte pas lui-même. Tient-il assez compte de ce fait qu'il a si souvent rappelé, à savoir que nous sommes incarnés ? Il y a une tentation à vouloir être trop « pur », à vouloir n'évoluer qu'au plan de la communion... »

Et, fort justement, le P. Tr. fait observer qu'il n'est peut-être pas exact de dissocier si complètement le Dieu de la philosophie du Dieu de la foi. Nous en avions fait jadis la remarque, avec le P. de Finance, à propos de sa belle thèse *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas* (*Ami*, 1948, p. 325).

« S'il est vrai que je ne reconnais Dieu tel qu'il est que dans l'acte de foi, il peut être fort utile, il est pour certains croyants presque indispensable de s'éclairer, même au plan de la raison discursive, sur Dieu auquel ils adhèrent dans le mystère. Ils ne l' « objectiveront » pas pour autant, au sens péjoratif du mot. Des doctrines comme le thomisme, par exemple, distinguent parfaitement, grâce à l'analogie, l'objet empirique, représenté en sa forme propre et connu en lui-même, et l'objet transcendant simplement signifié, dans et à travers le premier. Signifié en tout acte de raison, et donc objectivé en ce sens dans l'argument, Dieu n'est pourtant pas atteint en lui-même et rien ne nous autorise à le traiter comme un « objet » quelconque. Ainsi entendue, l'objectivation elle-même n'est pas condamnée à ignorer Dieu, le vrai Dieu. »

Au point de vue de l'enseignement philosophique, Marcel est — et c'est délibérément — incomplet. Mais sa philosophie néanmoins présente une variété, une profondeur de pensée « qui nous défend contre toutes les tentations de l'inhumain, qui nous rend sensibles au mystère où nous baignons, où nous sommes, qui nous éduque à une méthode personnelle de réflexion et qui inlassablement nous oriente vers la communion charitable avec le prochain et avec Dieu » (p. 379).

* *

Stephan STRASSER. — **Le Problème de l'Ame.** *Etudes sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique.* — Traduit de l'allemand par J.-P. WURTZ. Préface de A. de WAELHENS. — In-8 de XIV-258 p., 180 fr. b. (3.60 dollars). — E. Nauwelaerts, Louvain.

Le problème de l'âme, tel que le conçoit et veut le résoudre M. Strasser, se présente sous un aspect entièrement nouveau, qu'indique le sous-titre de l'ouvrage. Quel rapport peut exister entre les deux disciplines qui toutes deux prétendent décrire de façon scientifique la manière d'être du « psychique » ?

A cette question épistémologique, il est impossible de répondre sans avoir approfondi le contenu des notions : « âme », « corps propre », « animation », « conscience », « esprit », « sensibilité », etc. Mais l'auteur cherche à résoudre ces problèmes sans en appeler aux principes dogmatiques et aux procédés empiriques : systématiquement il recourt aux données de l'analyse phénoménologique.

La première partie, historique et critique, analyse les insuffisances de certaines conceptions empiristes, idéalistes et objectivistes. Successivement sont examinés les concepts d'âme selon Geyser, Descartes, Locke, Kant. De Kant dérivent diverses formes du « trialisme » (corps, âme, esprit) tel qu'on le trouve chez Bickert, Max Scheler, Edmond Husserl. La solution des difficultés est entrevue par Strasser dans la distinction analysée par Marcel, entre « être » et « avoir ». Le moi primordial est du domaine de l'être et non de l'avoir.

La seconde partie est consacrée à des « méditations philosophiques sur l'âme et le corps animé ». L'âme y est présentée comme le principe d'une existence personnelle, qu'on ne peut laisser hors de considération. Du corps, on ne saurait en dire autant, car il est toujours possible de le considérer comme un quasi-objet. Et cependant

pour atteindre l'intégralité de son être, mon âme doit pouvoir animer, elle doit pénétrer son monde ambiant matériel et réunir à elle de façon à former avec eux une unité existentielle, les éléments matériels qui présentent une *ordinabilitas* suffisante. Elle possède, selon S. Thomas, *aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem* (I^a, q. 76, a. I, ad 6). Je suis donc âme dans la mesure où j'ai rapport à un monde matériel, et je suis corps dans la mesure où ce rapport est réalisé en moi. Comme tel, je suis un seul être (p. 113).

Le but de M. Strasser n'est pas d'éliminer les théories modernes, dont sa critique dénonce l'insuffisance, mais bien de montrer qu'elles réclament un complément indispensable. La psychologie métaphysique apporte ce complément à toute psychologie empirique, et c'est en partant de la phénoménologie que l'auteur aboutit à cette conclusion. Les « chercheurs » de la psychologie empirique

ne peuvent décrire l'intériorité de l'homme que dans la mesure où elle s'extériorise, c'est-à-dire dans la mesure où elle n'est plus une intériorité authentique. Ils s'efforcent de l'atteindre par l'intermédiaire de ses possibilités réelles et de ses réalisations effectives. Mais comme dans ce domaine toutes les réalisations sont en même temps de nouvelles possibilités pour la poursuite de l'épanouissement personnel, nous pouvons dire aussi : *Le représentant de la psychologie empirique observe l'âme par l'intermédiaire de ses quasi-objectivations et de ses objectivations.* Il saisit l'esprit dans la mesure où celui-ci se dépense plus ou moins à l'extérieur. Ainsi s'explique qu'il *recueille de l'esprit une empreinte négative.*

...Le métaphysicien parle de *l'âme*, l'expérimentateur de *l'être* animé ; celui-là nous dit ce que signifie *réalité spirituelle ;* celui-ci *sous quelles formes la réalité spirituelle s'incarne et s'objective ;* le premier étudie l'*actus transcendentalis*, le second l'*actus transcendentalis in quantum existentialis.* — A cela *s'ajoute le point de vue formellement différent :* le métaphysicien constate ce qui fait partie de l'*a priori* matériel de l'être vivant, de l'être psychique, de l'être conscient, etc., le représentant de la science positive décrit ce qui se rencontre effectivement dans ces domaines. Le métaphysicien n'a point le droit de chercher parmi les résultats de la recherche positive le fondement de ses méditations. Le représentant de la psychologie empi-

rique, par contre, est astreint à tenir compte en principe de tous les résultats et de tous les *data* des sciences expérimentales. Ainsi, les deux penseurs décriront les totalités vivantes d'une façon toute différente...

...Les représentants des deux disciplines psychologiques ne sont donc pas appelés à se combattre, mais à se compléter. Seule une étroite collaboration entre le philosophe et le psychologue peut faire naître une anthropologie proche de la vie, scientifiquement légitimée et moderne, qui décrive l'homme concret dans son unité organico-spirituelle. Mais cette coopération exige que les deux explorateurs de la réalité humaine apprennent à connaître, à comprendre et à respecter *dans leur diversité* leur façon de voir, leur but et leur méthode différentes (p. 238-239).

Les études de M. Strasser contribueront certainement à créer ou affermir cette compréhension mutuelle. Disons en terminant que la lecture de son ouvrage est destinée aux philosophes de profession : elle est cependant très facilitée par la traduction, bien française d'allure, qu'en a faite M. Jean-Paul Wurtz.

* *

Paul Asveld, docteur en philosophie et en théologie. — **La pensée religieuse du jeune Hegel.** *Liberté et aliénation.* — In-8 de X-246 p., 135 fr. b. (2.70 dollars). — E. Nauwelaerts, Louvain, 1953.

La thèse de M. Asveld est la première monographie en français sur les œuvres de la jeunesse de Hegel La « jeunesse » du célèbre philosophe allemand désigne ses trente premières années, qu'il passa successivement à Stuttgart, sa ville natale, où il fréquenta le gymnase jusqu'en 1788, à Tubingue, où il fut pendant cinq ans au *Stift* (séminaire) protestant (1788-1793), à Berne (1793-1796) et à Francfort-s-M. (1797-1800), où il fit fonction de précepteur.

Le passage de Hegel au séminaire protestant laisse entendre *a priori* qu'il faut étudier sa pensée religieuse avec une mentalité de théologien, en entendant ce mot en un sens très large. D'ailleurs, c'est sous cet angle qu'à plusieurs reprises Hegel, dans ses œuvres de maturité, a été étudié dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (IV, 1269-70, « *Théodicée* » ; XV, 1788-1790, « *Trinité* »). On ne sera donc pas étonné que la pensée religieuse du jeune Hegel s'efforce de fournir une interprétation à la théologie étudiée au *Stift* de Tubingue. Il ne faut pas oublier que la *Vie de Jésus*, écrite pendant les années de Berne, est en réalité l'étude de l'évolution du christianisme, devenant de sagesse privée et de religion de liberté, une religion d'autorité et supplantant finalement la religion gréco-romaine. Dans l'écrit du jeune Hegel, « la personne du Christ a perdu toute transcendance. Les faits miraculeux racontés par les Evangiles sont passés sous silence ou interprétés en un sens naturel. Jésus y apparaît comme une personnification de l'idéal de la vertu, comme un prédicateur de la religion de la raison, en lutte avec la religiosité juive fondée sur l'obéissance à une législation extérieure reçue par révélation » (p. 10-11). Ce sont les apôtres qui ont transformé la religion de liberté que prêchait le Christ en une religion d'autorité ; ils sont à l'origine de l'organisation étatique du christianisme, à l'origine des conciles généraux, « qui décident à la majorité des voix ce qui est vérité ou erreur et imposent au monde leurs décrets comme normes de vérité » (p. 63). On trouve en ce premier exemple la justification du sous-titre du volume : liberté et aliénation. Jésus est venu prêcher la *liberté ;* portant cette doctrine jusqu'à l'absolu, ses disciples ont organisé le christianisme de façon à en faire pour les hommes un principe de désistement et *d'aliénation*. Mais, par delà cette aliénation, Hegel entend réaliser une « réappropriation religieuse » :

Hegel veut parler en chrétien ; il vide le christianisme, mais du dedans. Il appartient à un groupe d'hommes qu'on pourrait appeler les modernes du protestantisme. Mais alors que le modernisme catholique du début de ce siècle fut paralysé dans ses débuts, le modernisme de ces hommes triompha et contribua à donner naissance en Allemagne, d'un côté à la théologie immanentiste et libérale, et d'autre part, sur le plan politique, après l'écrasement de la France en 1814-1815, à ce christianisme (assez vaporeux) des Etats allemands et à ce régime des gymnases contre lesquels Nietzsche et les Nazis partiront en guerre (p. 66).

Cette mise au point conduit l'auteur à préciser l'influence de Kant, de Fichte et surtout de Schelling sur Hegel. La dernière partie de la thèse fait un exposé objectif et nuancé des interprétations naturalistes que Hegel, déjà dans ses œuvres de jeunesse, a fait subir aux vérités révélées. En voici un exemple :

Chaque fois qu'il se réfère, dans les écrits de Francfort, à des textes d'Ecriture qui présentent Dieu comme un Père ou comme un Esprit, Hegel en donne une exégèse qui élimine de la conception biblique de Dieu toute idée de conscience de soi ou de personnalité, et de la conception des relations entre Dieu et l'homme toute notion de rapports personnels... Si Dieu est appelé *un esprit*, c'est en tant qu'il est l'âme vivante, l'unité interne et profonde de la totalité du réel. Dans les travaux de la maturité il y aura une connexion plus étroite entre le concept d'esprit et celui de conscience de soi, mais même alors l'esprit absolu désignera la conscience que l'Absolu — ou l'Esprit au sens premier — prend de lui-même dans l'homme (p. 127-128).

Tout au début, Hegel, disciple de l'*Aufklœrung*, avait commencé par éloigner Dieu de l'homme ; à Francfort, le panthéisme l'amène à rapprocher Dieu de l'homme et l'homme de Dieu. Le christianisme est interprété en ce sens ; la religion n'est plus que l'exaltation suprême de l'homme, l'homme jouissant de lui-même dans l'absolu. Appliquons ces principes au dogme de la Trinité, qui s'explique par trois mentalités différentes : la mentalité juive, pour laquelle la conscience de Dieu était conscience d'une réalité transcendante. C'est à cette mentalité que se rattache la foi de l'Evangile, accolant à l'individu Jésus une réalité transcendante. Les apôtres incarnent une mentalité différente : ils voient dans la nature humaine du Christ quelque chose de divin ; mais ils ne croient au divin dans le Christ que parce qu'il y a du divin en eux ; et ce divin est l'Esprit.

Nous pensons faire œuvre utile en transcrivant la dernière page du volume de M. Asveld. Mieux que toute appréciation, elle fera voir tout l'intérêt qui s'attache à sa thèse, que les théologiens catholiques auront profit à consulter :

L'enthousiasme humanitaire de l'*Aufklärung* est un des éléments essentiels de la pensée religieuse de Hegel et une des composantes de son héritage. Il y en a une

autre, qui se rattache au contraire à la réaction des romantiques et des idéalistes contre l'époque des lumières... Le point délicat à saisir est que Fichte, Schelling, Hegel et Schleiermacher entendent restaurer les profondeurs du mystère chrétien *sans* rétablir le surnaturel, sans revenir, comme ils disent, aux *superstitions anciennes*. Ce qu'ils reprochent à l'*Aufklärung*, ce n'est pas d'avoir éliminé le surnaturel — la foi, la révélation — au sens classique de ce terme, mais de n'avoir pas exploité toutes les ressources naturelles de l'homme et d'avoir perdu ainsi tout contact avec les régions les plus profondes du réel. Leurs propres systèmes donnent au contraire une impression à la fois de profondeur et d'enivrante chaleur intérieure. Et quoi de plus normal, pour des théologiens ou d'anciens théologiens, que d'identifier avec la foi chrétienne la faculté — toute naturelle et immanente — qui donne accès aux profondeurs des choses, et de voir dans la révélation chrétienne l'expression imagée de celles-ci ?

Notre auteur fait observer que si une telle réaction s'est produite dans le protestantisme, c'est qu'en mettant en lumière le néant absolu de l'homme, ses déficiences radicales, le caractère absolument gratuit de la rédemption, et en poussant cette ligne à l'extrême, la Réforme luthérienne a gauchi le message chrétien : la transcendance du christianisme et de Dieu lui-même s'est trouvée gravement compromise. Rien de tel dans l'enseignement catholique : sa stabilité doctrinale s'explique non seulement par le Magistère de l'Eglise, mais aussi par l'équilibre interne de la doctrine : « Le primat de la transcendance s'y maintient plus aisément, parce que celle-ci se tempère plus harmonieusement d'immanence. La conception catholique de l'ordre naturel, par exemple, et de ses relations avec la surnature, de la raison et de ses rapports avec la foi, et, à l'intérieur de l'ordre surnaturel, la doctrine catholique de la rédemption et de la grâce, du caractère instrumental de l'Eglise visible et de ses sacrements, de l' « incarnation continuée » ou du corps mystique, soulignent à la fois la transcendance de Dieu et son immanence » (p. 232-234).

* *

Joseph Pieper. — **La fin des Temps.** Traduit de l'allemand par Claire Champollion. — In-8 de 204 p. — Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

Cette étude paraît dans la collection « Textes et études philosophiques ». C'est que, en effet (1er ch.), la philosophie ne peut pas se désintéresser de cette question, qui appartient précisément à la « philosophie de l'histoire ». Sans doute sa solution ne se trouve en dernier lieu que dans la théologie, mais n'est-ce pas le cas de tous les grands problèmes philosophiques ? Le cas est seulement plus compliqué ici du fait que la solution donnée dans l'Apocalypse est exprimée sous forme de prophéties. En réalité de nombreux auteurs (2e ch.) ont proposé à ce sujet des opinions diverses. Les uns adoptent la « néantisation » et le pessimisme. Les autres (Kant, Fichte, Novalis...) professent l'optimisme et l'assurance du succès final de la civilisation. Contre les premiers il faut affirmer avec saint Thomas que Dieu ne réduira pas son œuvre à néant. Contre les seconds il faut rappeler avec l'Apocalypse que la fin du monde sera catastrophique, mais qu'aussitôt Jésus-Christ aura le dernier mot.

Le 3e et dernier chap. a pour objet l'Antéchrist. A la suite d'auteurs anciens et récents il convient de se représenter celui-ci comme « la figure d'un pouvoir politique s'exerçant sur l'humanité entière ». Or un pouvoir aussi totalitaire et universel ne peut tolérer en face de lui une Eglise indépendante, qui n'aura pour ressource que « le témoignage du sang : le martyre ».

Ce livre intéressant et facile à lire est à la portée du public un peu cultivé. La solution qui y est proposée est légitime et apparentée à celle de commentateurs catholiques. Une remarque typographique : les notes étant rejetées à la fin du volume, il se trouve que celles du chap. 3 sont presque toutes (de 12 à 65) en retard d'un numéro.

* *

R. Jolivet et J.-P Maxence. — **Manuel de philosophie. T. I. Psychologie.** — In-8 de 484 p., 900 fr. — Lyon et Paris, Vitte, 1954.

Mgr Jolivet est doyen de la Faculté Catholique de philosophie de Lyon. M. Maxence est directeur du Centre d'études philosophiques de Genève. Ils ont uni leurs compétences pédagogiques et philosophiques pour composer un Manuel qui comprendra deux volumes ; le second, qui traitera de la logique, de la morale et de la métaphysique paraîtra pour la rentrée de 1954 ; le premier est entièrement consacré à la psychologie.

Il s'agit d'un manuel classique, base d'un cours qui doit être donné de vive voix par un professeur. Le but des auteurs est double : répondre aux exigences des programmes du baccalauréat, éveiller chez le jeune homme le sens des grands problèmes qui s'imposent à la réflexion de tout homme cultivé.

Pour atteindre ce dernier résultat, le plus important et le seul durable, on montre par l'histoire comment les problèmes sont nés et se sont dégagés des éléments adventices, quelles solutions leur ont été données dans le passé ; puis on examine comment ils se posent aujourd'hui et quelle valeur il convient de reconnaître aux solutions en vogue. C'est par ce biais que l'intérêt de l'élève est excité, et qu'il est amené à désirer une solution réfléchie, contrôlée par la référence aux opinions du passé et acceptée en connaissance de cause. Car nos auteurs n'entendent pas être des neutres éclectiques, mais des maîtres faisant partager leur conviction en la valeur de la *philosophia perennis*.

Les questions traitées, le plan adopté sont classiques. Les artifices typographiques accroissent la clarté et aident la mémoire. Le style est soigné et intelligible (compliment rarement mérité à notre époque). Ce manuel, bref, solide, formateur, pratique, est un des meilleurs qui soient mis à la disposition des professeurs et étudiants de l'enseignement libre.

LES POUVOIRS DES LECTEURS

« *Lectores siquidem oportet legere ea quæ (vel ei qui) prædicat, et lectiones cantare, et benedicere panem et omnes fructus novos* » (Pontifical).

Il arrive fréquemment que de jeunes Lecteurs, à peine ordonnés, émerveillés sans doute de se voir confier pour la première fois par l'Eglise un pouvoir réel de bénédiction, ont hâte de l'exercer, et s'enquièrent des circonstances, où il leur sera permis d'en faire usage.

Ces quelques lignes répondront à leur très légitime curiosité.

* *

Le texte du Pontifical, seul texte officiel qui traite explicitement de l'ensemble des pouvoirs des Lecteurs, reconnaît à ceux-ci un triple pouvoir :

1° lire ce qui fera le sujet de la prédication ;
2° chanter les leçons ;
3° bénir le pain et les fruits nouveaux.

1. — « *Lectorem siquidem oportet legere ea quæ (vel ei qui) prædicat* »

La double version de ce texte (*ea quæ*, ou bien *ei qui*), que le Pontife peut choisir à son gré (S. C. des Rites, 27 septembre 1873, n° 3315, ad VI), rappelle un usage de l'Eglise primitive, d'après lequel, au cours des fonctions sacrées, un Lecteur lisait, du haut de l'ambon (à l'évêque ou au peuple), le texte de la sainte Ecriture que le Pontife devait ensuite commenter. C'est l'origine de l'homélie.

De ce premier pouvoir des Lecteurs, il reste peu aujourd'hui. La lecture publique des textes de l'Ecriture, pendant la Messe solennelle, leur est enlevée ; celle de l'épitre est depuis longtemps réservée au sous-diacre (VII^e s.), et celle de l'évangile au diacre (V^e s.). A défaut de sous-diacre, la rubrique du Missel romain permet cependant au Lecteur de lire l'épitre à la Messe solennelle : « Si quandoque Celebrans cantat Missam sine Diacono et Subdiacono, Epistolam cantet in loco consueto aliquis Lector superpelliceo indutus, qui in fine non osculatur manum Celebrantis. » (*Rit. serv. in celeb. Missæ*, VI, 8).

Les Lecteurs furent-ils jadis autorisés à prêcher ? D'aucuns l'insinuent en se basant sur les textes de saint Isidore : « Sunt enim lectores, qui verbum Dei prædicant » ; ou encore : « Ad lectorem pertinet lectiones pronuntiare, et ea quæ prophetæ annuntiaverunt populis prædicare » [1].

Si on tient compte du mode de recrutement des Lecteurs et de ce fait que l'évêque fut longtemps le seul prédicateur attitré, il ne semble pas que dans ces textes le terme « *prædicare* » doive être au sens strict ; il signifie aussi bien, dans le cas présent, une simple lecture.

Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne aujourd'hui la prédication, les Lecteurs sont soumis à la même règle générale que les autres clercs non diacres : « Concionandi facultas solis sacerdotibus vel diaconis fiat, non vero ceteris clericis, nisi rationabili de causa, judicio Ordinarii et in casibus singularibus » (can. 1342, § 1).

Quant à la catéchisation des enfants ou des adultes, les Lecteurs peuvent aider ou suppléer le curé, et même y être contraints par l'Ordinaire, ainsi que les autres clercs, et ce, même sous peine de sanctions canoniques : « Presbyteri aliique clerici, nullo legitimo impedimento detenti, proprio parocho in hoc sanctissimo opere adjutores sunto, etiam sub pœnis ab Ordinario infligendis » (can. 1333, § 2).

2. — « *Lectiones cantare* ».

Le chant des leçons est une très ancienne prérogative des Lecteurs. Elle remonte pour le moins au VII^e siècle. Lorsque la corporation des Lecteurs, la *schola lectorum*, fut privée de la lecture publique des textes sacrés, réservée aux diacre et sous-diacre, elle se mua en *schola cantorum*. Le chant devint la fonction essentielle des Lecteurs [2]. Et aujourd'hui encore, les Lecteurs sont appelés à participer au chant ou à la lecture des leçons de Matines, aux Messes des Quatre-temps et du Samedi saint, aussi bien qu'à l'exécution des chants liturgiques, encore que cette dernière ne leur soit pas réservée.

3. — « *Benedicere panem et omnes fructus novos* ».

Que faut-il entendre par fruits nouveaux ? Les *Ephemerides liturgicæ* en donnent cette explication de Baruffaldus : « Nomine frugum, seu *fructuum* veniunt omnes fructus tum arborum, tum herbarum et graminum, et nomine *novorum* veniunt, qui primo ad maturitatem perveniunt ». Il s'agit donc à proprement parler des prémices des végétaux, et non pas des fruits des animaux (1935, p. 83).

C'est à ce droit de bénir le pain et les fruits nouveaux que tiennent particulièrement nos jeunes Lecteurs. Peut-on bien leur contester le pouvoir de l'exercer ?

Ne leur en déplaise, on l'a fait ! « Quant au pouvoir de bénir le pain et les fruits nouveaux, écrivait Godefroy, les Lecteurs ne peuvent plus l'exercer. « Les diacres et les Lecteurs, dit le Code, can. 1147, § 4, ne peuvent validement et licitement donner d'autres bénédictions que celles qui leur sont expressément attribuées par le droit ». Or, poursuit Godefroy, aucun texte de loi ne donne ce pouvoir au lecteur, et la coutume le réserve au prêtre » (*Dict. Th.*, art. « *Lecteur* », col. 122).

Tixeront paraît partager cette opinion, lorsqu'il écrit : « Le Pontifical actuel attribue (aux lecteurs) trois fonctions... Mais, à part la seconde, ces fonctions ne sont guère qu'un souvenir » [3].

De même Molien : « Parmi les pouvoirs conférés au lecteur, dit-il, le pontifical mentionne celui de « benedicere panem et omnes fructus novos », mais ce pouvoir est lié et ne peut être exercé sans délégation » [4].

Pour la consolation des Lecteurs, que les lignes précédentes auraient pu contrister, ajoutons immédiatement que la plupart des auteurs sont théori-

[1] *De offic. eccles.*, L. II, c. XI, *Epistola de gradibus* (Migne, *P. L.*, vol. 83, col. 895, n° 558, 6).

[2] Tixeront, *L'Ordre et les Ordinations*, p. 97.

[3] Tixeront, *op. cit.*, p. 97-98.

[4] *Dict. D. C.*, art. « *Bénédiction* », col. 371. — La même opinion est soutenue dans le *Dict. Th.*, art. *Pain bénit.* ».

quement moins rigoureux, encore que leurs solutions pratiques proposent parfois, elles aussi, à l'exercice de ce pouvoir, certaines restrictions. C'est sans doute à cela que pensait Tixeront, lorsqu'il écrivait : « à part la seconde, ces fonctions ne sont *guère* qu'un souvenir ».

Aertnys-Damen, Cappello et Vermeersch-Creusen reconnaissent formellement aux Lecteurs le droit d'exercer ce pouvoir de bénédiction. « *Lector*, écrivent Vermeersch-Creusen, *benedicere potest panem et novos fructus* (Pontificale Rom.). *Formula rituali utetur, omisso « Dominus vobiscum »*.

De même Hébert-Grignon : « Le Lecteur peut seulement bénir le pain et les fruits nouveaux (avec les formules du Rituel, tit. VIII, c. 15-16-17) » [5].

Dubosq, dans la 4e édition de son livre si pratique et si justement apprécié : *Les Etapes du Sacerdoce*, mettait en note du texte du Pontifical : « Ce pouvoir de bénir la table, attribué ici au Lecteur, était autrefois considéré comme plus ou moins lié et réservé au prêtre ; il peut être désormais exercé par lui, en vertu du nouveau Code de Droit Canonique (can. 1147, § 4), validement et licitement » [6].

L'Ami du Clergé est revenu à maintes reprises sur ce sujet, et affirme que « le Codex (can. 1147, § 4) et le nouveau Rituel (tit. VIII, c. I, n. 1) reconnaissent expressément aux simples lecteurs le pouvoir de procéder à certaines bénédictions déterminées », que « ces dernières se trouvent sommairement indiquées dans la monition que le Pontifical met sur les lèvres de l'Evêque au commencement de la cérémonie d'ordination au lectorat : Lectorem siquidem oportet... benedicere panem et omnes fructus novos » [7].

C'est également l'argumentation développée par Pizzoni, dans les *Ephemerides liturgicæ*, au cours d'une étude : « *De benedictione ordini lectoratus propria* ». S'appuyant, d'une part, sur le texte du Pontifical, et, d'autre part, sur les canons 1146 et 1147, § 4, il précise que : « Verba *a jure* (du can. 1147, § 4) in casu nostro æquivalent *a Pontificali Romano*, quia quæ in Pontificali Romano continentur vim legis habent (can. 2, C.I.C.), et si Pontificale concedit lectori potestatem benedicendi « *panem et fructus novos* » etiam Codex Juris Canonici id recognoscit ; eo amplius, quod Codex non solum non corrigit sententiam Pontificalis (conditio necessaria ad ejus vim infirmandam, v. can. 2) sed refert ipsum Pontificale, ritu de *Ordinatione Lectorum*, tanquam fontem canonis 1147. » Et il conclut ainsi son étude : « Videtur igitur non solum posse concludi sed etiam debere : clerico lectori competere exercitium dictæ potestatis » (*Ephem. liturg.*, 1935, p. 83).

Les raisons alléguées par les uns et les autres sont solidement probables, sinon certaines, et il faut admettre avec ces auteurs que le Lecteur possède effectivement, par une concession expresse du droit, le pouvoir de bénir le pain et les fruits nouveaux. Le Pontifical et le Code, que le Rituel reproduit textuellement, dans les règles générales relatives aux bénédictions, le lui concèdent, sans aucun doute. On ne comprendrait pas en vérité la rédaction du canon 1147, § 4, en ce qui concerne les Lecteurs, si, en fait, aucun pouvoir de bénédiction ne leur appartenait.

Ce droit reconnu en principe, reste à savoir maintenant dans quelles limites le Lecteur peut en user, et sous quelle forme ?

A cet égard, il n'y a pas non plus uniformité, même chez les auteurs qui reconnaissent le droit des Lecteurs. Les uns estiment que ces derniers ne peuvent guère user pratiquement de leur pouvoir qu'en privé, d'autres leur concèdent la faculté d'en user même publiquement et solennellement.

Ainsi, d'après l'*Ami du Clergé*, la bénédiction solennelle du pain, soit à la messe paroissiale, soit même après la célébration de la messe, ne peut être donnée par un Lecteur, parce qu'elle fait partie, dit-il, des bénédictions réservées au prêtre (*Ami*, 1924, p. 105 ; 1928, p. 879). De plus, à son sens encore, même en dehors de toute cérémonie liturgique, les auteurs défendent au diacre, et donc *a fortiori* au Lecteur, de bénir la table en présence d'un prêtre (*Ami*, 1924, p. 105 ; 1928, p. 477, 879).

C'est pourquoi, ce droit théorique du Lecteur devient pratiquement nul, car « la facilité que l'on a presque partout d'obtenir éventuellement d'un prêtre la bénédiction de ces objets, rend inutile en pratique le recours pour cela aux Lecteurs » (*Ami*, 1930, p. 191).

Et l'*Ami*, poussé sans doute par le souci de développer dans les jeunes clercs le sens de la hiérarchie, donne volontiers aux Lecteurs impatients d'exercer leur pouvoir, le conseil « d'attendre dans l'humilité de la condition où l'Eglise les maintient, l'heure des grandes fonctions » (1924, p. 105 ; 1930, p. 191).

Telle semble être aussi la pensée de Bernard, dans son *Cours de Liturgie romaine*. D'après lui, si le pouvoir de faire ces bénédictions est conféré réellement au Lecteur dans son ordination, il n'est exercé pratiquement que par les prêtres (*Le Rituel*, II, p. 328 et 331).

Les *Ephemerides liturgicæ*, au contraire, n'admettent pas toutes ces restrictions.

Déjà, en 1921, cette Revue laissait entendre la possibilité pour le Lecteur d'obtenir la permission de bénir le pain et les fruits nouveaux autrement que d'une manière privée. Elle écrivait :

> « Codex conditionem non ponit quæ passim ab Auctoribus requiritur, nempe ut hæc benedictio omnino privatim fiat. Ceterum hoc consectarium est prædictorum, quia semper in ea conditione lector versatur in qua etiam plures presbyteri sunt, idest abstinendi a publica benedictione, etc., dum degunt in alieno territorio et eo magis in aliena ecclesia, nisi succurrat debita licentia » (1921, p. 499).

En 1935, le rédacteur de l'article cité plus haut, Pizzoni, se montre encore plus catégorique :

> « Quando et quibus in adjunctis potest lector benedicere panem et fructus novos ? Quum sit verus minister harum benedictionum potest eas impertire semper : private et publice (etiam in ecclesia et solemniter). Quando adest sacerdos, decet ut primæ ei den-

[5] Aertnys-Damen, *Comp. Th. mor.*, II, 40 ; Cappello, *De Sacram.*, I, 115 ; Vermeersch-Creusen, *Epit. J. C.*, II, 465 ; Hébert-Grignon, *Leçons de liturgie*, *Le Rituel*, p. 359, n. 1.

[6] *Les Etapes du Sacerdoce*, 1927, p. 51, no 1. — Dans les éditions postérieures, vg. 6e édit., 1936, l'auteur développe avec plus de précision la même idée, en indiquant les diverses solutions, qui sont données à cette question.

[7] *Ami du Clergé*, 1924, p. 105 ; 1928, p. 879 ; 1930, p. 191.

tur, sed hoc nihil officit validitati et liceitati benedictionis, si per lectorem detur, sicuti diaconus licite benedicit cereum paschale, ipso Episcopo præsente » (*Ephem. liturg.*, 1935, p. 83).

Dans la 6e édition de son livre, Dubosq fait sienne cette doctrine. Il écrit :

« Dans le canon 1147 § 4, les Diacres et les Lecteurs sont mis sur un pied d'égalité, quant au pouvoir de bénir. Or les Diacres peuvent bénir solennellement *à l'église* le cierge pascal, même en présence de l'Evêque ; ils ont également le droit de bénir les fidèles *à l'église*, quand, en l'absence de tout Prêtre, ils ont distribué la sainte Communion... Il semble donc bien qu'il n'y ait pas lieu de restreindre, en dehors de l'église et en l'absence d'un Prêtre, le pouvoir limité de bénir que le même Canon accorde aux Lecteurs et qu'aucun texte autorisé ne vient lier ; pas plus qu'il n'y a lieu de restreindre son pouvoir de lire ou de chanter les Leçons de l'Office. Et ainsi il ne paraît pas exagéré de conclure que le Lecteur peut, même à l'église, bénir « validement et licitement », d'une bénédiction non pas seulement « invocative », mais bien « constitutive » (canon 1148), ce qui ressort de son pouvoir d'Ordre : le pain et certaines prémices » (*Les Etapes du Sacerdoce*, p. 61-62).

Cet auteur fait ensuite remarquer que la simple « bénédiction de la table » ne dépend nullement du pouvoir d'ordre, ni n'exige une capacité spéciale, pas même nécessairement l'état clérical. Si un père de famille peut bénir la table d'un signe de croix, *a fortiori* le Lecteur, qui a reçu de l'Evêque son premier pouvoir de bénir constitutivement à l'église.

Les Lecteurs peuvent donc, *tuta conscientia*, adopter éventuellement cette doctrine. S'ils obtiennent jamais l'autorisation d'user publiquement de ce pouvoir de bénédiction, ils revêtiront le surplis et emploieront les formules relatives aux bénédictions, contenues dans le Missel Romain (*Benedictiones diversæ*), ou dans le Rituel (tit. VIII, cap. XV, XVI, XVII), en omettant le verset « *Dominus vobiscum* », à remplacer par « *Domine exaudi orationem meam* », et ils termineront la cérémonie par l'aspersion d'eau bénite (*Ephem. liturg.*, 1935, p. 83).

F. CONTASSOT, C. M.

A propos de la perfection et de l'état de perfection dans l'Eglise

Des éclaircissements ayant été demandés à Rome au sujet des rapports entre la vocation sacerdotale et les états de perfection, la Congrégation des Affaires Extraordinaires a répondu par la Note qu'on va lire. Elle a été publiée par S. E. le Cardinal archevêque de Malines et par l'épiscopat belge, à qui elle avait été transmise par la Nonciature de Bruxelles. On remarquera que, sans rien changer à la doctrine enseignée par S. S. Pie XII dans son Discours aux Religieux *du 8 décembre 1950 (Texte dans l'*Ami*, 1951, p. 524 - 528 ; et commentaire p. 593-599), le document que nous reproduisons écarte certaines utilisations tendancieuses et précise plusieurs points importants.*

1° Lorsqu'on dit qu'un prêtre qui veut tendre à la perfection doit se faire religieux ou tout au moins devenir membre d'un institut séculier ; et si à un jeune homme qui hésite entre le sacerdoce séculier et l'entrée en religion, on répond que c'est une question de générosité ; lorsqu'on assure que celui qui se décide pour le clergé séculier prouve qu'il n'est pas assez généreux pour se donner entièrement au service de Dieu ; si à un jeune homme qui hésite de la sorte, on pense ne pas pouvoir conseiller d'entrer au Séminaire plutôt qu'en religion ; si certains vont jusqu'à dire que l'Eglise « tolère » le Clergé séculier comme un pis-aller, mais que l'idéal serait que tous les prêtres soient religieux ; — c'est là une fausse intelligence et une application erronée de l'Allocution du Saint-Père du 8 décembre 1950 (*Acta Ap. Sedis*, 43, 1951, p. 26-36). Les Evêques font usage de leur droit, s'ils s'opposent à une propagande de recrutement de sociétés religieuses, qui ait des fondements théoriques inexacts et susceptibles d'induire en erreur, qui dans la pratique soit pour le moins peu loyale, et s'ils lui tracent par décision administrative de justes et fermes limites.

2° La susdite Allocution du Saint-Père avait avant tout pour but de clarifier et mettre au point trois questions :

a) Quelle place occupe le clergé régulier (*clerus religiosus*) par rapport au clergé séculier (*clerus sæcularis*) dans la constitution donnée par le Christ à son Eglise (p. 27-29) ? La réponse était : « ...ordine a Christo statuto ob oculos habito, neutra peculiaris gemini cleri forma divini juris prærogativam tenet, cum idem jus neque alteri alteram præponat neque alterutram emoveat » (p. 28).

b) Quelle est la relation du « clerc » et du « religieux » à l'égard de « l'état de perfection » en tant qu'état des conseils évangéliques (p. 29) ? Il était répondu : « Clericus... non vi divini juris evangelicis consiliis paupertatis, castitatis obedientiæ devincitur ; ac præsertim non eodem modo devincitur eademque ratione, qua ex votis publice nuncupatis in religioso statu capessendo hujusmodi obligatio exoritur. Id autem non prohibet, quominus privatim suaque sponte clericus hæc vincula suscipiat... Clericus vero regularis, non prout est clericus, sed prout est religiosus, evangelicæ perfectionis conditionem et statum profitetur » (p 29). Pour le reste, il était expressément affirmé, que même les « Instituta Sæcularia » réalisent l'essence de l' « état de perfection », « propterea quod eorum sodales evangelicis consiliis observandis aliquo modo astringuntur » (p. 29). Si des « clercs » se réunissent en un tel « Institutum Sæculare », « tum ipsi quoque sunt in statu perfectionis acquirendæ, non utpote clerici, sed utpote Sæcularis Instituti gregales » (p. 30).

c) Quels sont les motifs objectifs d'embrasser l'état religieux (p. 30) ? Ce qui, dans l'allocution pontificale, est dit de l'état religieux, pris en soi, en tant qu'état de perfection, ne doit pas, comme il arrive à certaines sociétés religieuses en leur manière de recruter, dont on se plaint, être identifié avec la vocation de l'individu à la perfection personnelle, que ce soit dans l' « état de perfection » ou hors de lui. Les trois éclaircissements ci-dessus ne concernent point immédiatement la personne individuelle, mais l'état, sa situation de droit et sa nature intime. Ils ne touchent donc point la vocation de l'individu à un état déterminé dans l'Eglise ; ni la vocation de l'individu à la perfection personnelle dans son état ; ni la perfection atteinte de fait par l'individu dans son état ou sa vocation.

Ce n'est donc pas la perfection personnelle de l'individu qui est en discussion. Celle-ci se mesure au degré d'amour, de « charité théologique » qui s'est réalisé en lui. Le critère de l'intensité et de la pureté de l'amour est, selon les paroles du Maître, l'accomplissement de la volonté de Dieu. L'individu est ainsi personnellement devant Dieu d'autant plus parfait qu'il remplit plus parfaitement la volonté divine. En cela, peu importe

l'état où il vit, qu'il soit laïque ou ecclésiastique, et, pour le prêtre, qu'il soit séculier ou régulier.

Il s'ensuit qu'il ne serait pas juste de dire que le prêtre séculier, en ce qui regarde sa sainteté personnelle, soit moins appelé à la perfection que le prêtre régulier ; ou bien, que la décision d'un jeune homme à la vocation sacerdotale séculière soit détermination à une moindre perfection personnelle que s'il avait choix par tel ou tel d'un état autre que celui de la qu'il en soit ainsi ; il peut se faire également que le choix par tel ou tel d'un état autre que celui de la perfection vienne d'un plus grand amour de Dieu et d'un plus haut esprit de sacrifice que le choix de tel autre pour l'état religieux.

En ce qui regarde le prêtre, et de même le candidat au sacerdoce, il n'est ainsi pas difficile d'apercevoir qu'à raison de la dignité et des devoirs de la fonction sacerdotale, il est lui aussi appelé de façon toute particulière à la perfection personnelle. Cela vaut même là, où celui qui est revêtu de la perfection sacerdotale vit légitimement dans l' « état de mariage », comme c'est le cas dans les Rites Orientaux.

En conclusion, il faut donc dire : la vocation de l'individu à la sainteté ou à la perfection personnelle, l'adoption et l'exercice permanent de celle-ci ne peuvent être confondus avec la question de l' « état de perfection » au sens juridique du terme. L'état de perfection se nomme ainsi et est tel, parce que au moyen des trois conseils évangéliques, il écarte les obstacles principaux à l'effort vers la sainteté personnelle, ou, pour parler plus exactement, est, de par sa nature, propre à les tenir écartés. Mais, que cet état réalise dans la vie du religieux individuel ses virtualités, qu'il conduise effectivement à la sainteté, n'est point donné par le fait même d'embrasser l'état de perfection ; cela dépend de l'effort du sujet, de la mesure dans laquelle, coopérant à la grâce divine, il actue les conseils évangéliques dans sa vie.

LITURGIE

Q. — A propos de votre réponse dans l'*Ami* du 26 nov. 1053 (p. 731, 2e colonne) : la messe *Cogitationes* est remplacée le vendredi, lendemain de l'octave de l'Ascension, par la messe du dim. *infra oct.* dite « more solemni votivo ». *D'accord.*

Mais il peut se produire une anomalie qu'ont signalée les *Ephem. liturg.* (1951, fasc. II, p. 130). Si ce susdit vendredi l'office est *de feria*, les messes *votives* PRIVÉES sont permises ainsi que les messes quotidiennes de *Requiem.* (Addit. II, 1, 3, 10). On peut donc dire, dans ce cas, une messe votive *privée* du S. C., *Cogitationes*, sans *Gloria*, ni *Credo*, 3 oraisons (2a de la férie, c'est-à-dire du dim. *infra oct.*, 3a *Concede nos*), et Préface du S. C. Le décret du 3 mars 1936, ad 7, ne parle que de la messe votive *privilégiée* du S. C. et ajoute qu'on doit dire, en cas d'exposition solennelle du T. S. Sacrement, la messe votive du T. S. Sacrement.

R. — Autres sont les règles qui régissent la messe votive *privilégiée* du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois autres celles qui en permettent les messes votives *privées*. C'est pourquoi se produit l'anomalie que vous signalez et qui ne nous avait pas échappé, car nous avions souligné à dessein le mot « privilégiée » dans notre article du 26 novembre dernier.

Lorsque le premier vendredi de juin tombe le lendemain du jour octave de l'Ascension et que, par ailleurs, l'office du jour permet la célébration des messes votives privées, rien ne s'oppose à ce qu'on dise celle du Sacré-Cœur (*Cogitationes*) more privato, sans *Gloria* ni *Credo*, avec trois oraisons, la deuxième étant celle de l'office du jour, la troisième celle qui figure en second lieu à la messe correspondant à l'office. La messe du Sacré-Cœur serait interdite s'il y avait identité de mystère entre l'Ascension et le Sacré-Cœur. Or, cette identité ne peut exister, en ce qui concerne cette dernière fête, qu'avec celles du Saint-Sacrement, du Précieux Sang, de la Croix, du Rédempteur et de la Passion (décret 3924, IV, et 27 avril 1927, I ; cf. *Ami*, 1953, p. 459).

La messe votive *privilégiée* du Sacré-Cœur par contre est interdite non seulement quand il y a identité de mystère, mais encore à *toute fête* (ou octave, ou mémoire) *de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (festum Christi Domini), comme le précise le décret 4337 du 2 juin 1916. Or, l'office du vendredi après l'octave de l'Ascension est assimilé à une fête de Notre-Seigneur. A ce titre donc, il empêche la messe du Sacré-Cœur ad instar solemnis. Elle est remplacée avec tous ses privilèges par celle du jour, comme nous le disions dans l'article rappelé plus haut. Le décret 4366 (8 juin 1921) est formel : « ...Missa in casu erit dicenda de feria sexta post octavam Ascensionis, *quæ æquiparatur festo Christi Domini* cum omnibus privilegiis Missæ votivæ solemnis, cum cantu vel lectæ, de Sacratissimo Corde Jesu, pro re gravi... ». Le décret 4372, ad 12 (16 juin 1922) vient confirmer le premier.

Conséquence inattendue de règles différentes.

Q. — Dans un collège, la chapelle a été consacrée ; on doit donc célébrer tous les ans, le 6 novembre, l'anniversaire de sa Dédicace sous le rit double de Ire classe avec Octave commune.

Mais, dans cette maison, à cause du grand nombre de professeurs prêtres (environ 30), et la chapelle ne possédant que deux autels (l'autel majeur et un autel latéral), on a placé d'autres autels :

— dans la sacristie de la chapelle ;

— dans deux tribunes de la dite chapelle, mais qui ont été murées ;

— enfin dans deux autres salles de la maison ne présentant aucune contiguité matérielle avec la chapelle.

La question discutée est de savoir si, à ces divers autels, on doit célébrer la messe de la Dédicace de la chapelle et en faire l'Octave.

Les religieuses au service de la maison ont un oratoire où réside le T. S. Sacrement et où elles seules ont chaque jour leur messe et leurs divers exercices religieux. Cet oratoire est situé dans le bâtiment qui leur est réservé.

R. — 1° Le 6 novembre, les professeurs célébreront, à *tous* les autels de la maison, la messe de la dédicace.

2° Dans la chapelle des religieuses, ils diront celle du 6e jour pendant l'octave de la Toussaint (à moins que cette chapelle soit elle-même consacrée).

3° L'octave de la dédicace doit se faire à la messe célébrée à *tous* les autels.

4° Les mêmes règles s'appliquent pour la fête et l'octave du titulaire de la chapelle du collège,

Dans l'oratoire des religieuses on ne fait pas la fête du titulaire de la chapelle du collège, du moins en tant que tel ; on célèbrera son titulaire propre, double de 1re classe avec octave commune, si cet oratoire est solennellement béni ; dans le cas contraire, il ne peut avoir de titulaire, au sens liturgique du terme (à moins qu'il ne soit consacré).

* *

Apportons maintenant des preuves.

Les professeurs du collège sont strictement attachés, de par leur nomination, au service de la chapelle de l'établissement. Mgr Callewaert (*De breviarii Romani liturgia*, n° 220, note 4) écrit excellemment : « Sacerdotes professores in collegiis nostris episcopalibus, vi nominationis suæ, tenentur non tantum singuli docere determinatam materiam, sed etiam, duce principali, in solidum curare servitium liturgicum oratorii ». C'est d'ailleurs ce qui découle du décret n° 2939, ad 3 de la S. C. des Rites. Tous les professeurs dans les ordres sacrés sont donc tenus à *faire l'office* du titulaire et de la dédicace de la chapelle (double de 1re classe avec octave commune). Ceci d'ailleurs ne fait aucun doute dans votre esprit.

Il va de soi que les messes célébrées aux deux autels de la chapelle, du 6 au 13 novembre, le seront conformément au calendrier des églises consacrées.

Les oratoires *secondaires* établis dans les séminaires, collèges, communautés, etc., sont à considérer comme oratoires *privés* en ce qui concerne la célébration de la messe (cf. S.R.C., n° 3910). Or, dans les oratoires privés (lesquels n'ont pas droit à un ordo spécial), le prêtre *doit* dire la messe correspondant à l'office auquel il est tenu (*ibid.*) ; cf Brehm, *Synopsis...*, p. 40, note 83 · « Quodsi in seminariis, collegiis, etc., aliæ adhuc exstant capellæ vel oratoria, censentur tamquam privatæ, in quibus celebrans suum sequi debet kalendarium ». C'est pourquoi, aux autels établis à la sacristie, à la tribune, dans les salles de la maison, les professeurs doivent célébrer conformément à leur office ou, ce qui revient pratiquement au même, dire la messe comme s'ils étaient dans la chapelle principale. Un prêtre *étranger* au collège qui célèbrerait dans l'un de ces oratoires devrait aussi le faire conformément à *son* propre office.

L'oratoire des religieuses (au moins semi-public) a droit à un calendrier spécial. *Tout prêtre* y célèbrera donc conformément à ce calendrier, qui est le calendrier diocésain, augmenté de la fête du patron du lieu, de celle du titulaire de cet oratoire (s'il est solennellement béni, comme nous l'avons dit) et de sa dédicace (s'il est consacré).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

1. **Missel romain quotidien,** traduit et présenté par les moines bénédictins d'Hautecombe. — 1 vol. 10 × 15 ; épaisseur, 4 cent. ; 2.400 p. Prix de 2.910 à 4.260 fr. et au delà, suivant reliure. — Paris, Labergerie, 1953.
2. **Vespéral des fidèles.** — 10 × 15 × 0,5 ; 314 Prix, de 960 à 1.890 fr. et au delà, suivant reliure. — Ibid., 1953.
3. **Rituel des fidèles.** — 10 × 15 × 0,5 ; 366 Prix, de 960 à 1.890 fr. et au delà, suivant reliure. — Ibid., 1953.

1. — Déjà l'abbaye d'Hautecombe avait obtenu vif succès par la publication de son *Missel Dominic* qui annonçait le *Missel quotidien*. Ce dernier est résultat d'un travail en équipe, qui dura plusieurs a nées, de douze moines bénédictins aidés de collabor teurs prêtres et laïcs. Le but était de donner sati faction aux besoins spirituels des jeunes : scouts, ét diants, jeunes foyers, etc., en leur offrant un tex latin complet, traduit et expliqué.

La *traduction* a été faite sur le latin du missel, mêm pour les textes scripturaires ; à l'exactitude substan tielle, elle a voulu joindre un style suffisamment mo derne, mis à la portée de tous et pouvant convenir une lecture publique. La réussite est indéniable. Il fa regretter pourtant que le mot *Virgo*, dans Luc I et et dans Isaïe, VII, ait été traduit par « jeune fille Le mot *Vierge* n'est pas étranger à notre langue a tuelle ; les auteurs l'emploient dans les titres des fêt de Marie tant il est traditionnel ; il a un sens précis il fallait le conserver.

La partie la plus originale sont les *explications*. O les trouve, non seulement dans l'introduction généra en tête du livre, mais aussi au début de chaque grand division, de chaque fête, de chaque prière (introït, ora son, épître, évangile, etc.). Liturgiques surtout dans propre du temps, elles sont surtout historiques da le propre des Saints, et portent même sur les saint dont il est fait mémoire. Très peu de rubriques y so mentionnées, mais l'essentiel de ce qui peut nourri une intelligente piété y est bien dégagé.

Donnons maintenant une idée du très riche conten et du plan de ce missel vraiment *complet*.

L'Ordinaire de la Messe est placé juste au milie du livre, entre le temporal et le sanctoral. Il donn toutes les préfaces, même *pro aliquibus locis*. Il e suivi des prières officielles de l'action de grâces (Ca tique *Benedicite*, etc.), d'une partie du *Kyriale* (4 pages) précédé d'une introduction sur le chant grég rien, présenté sur cinq lignes avec clé de sol, sa armature et sans transposition.

L'ouvrage s'ouvre par une Introduction générale (4 p.) à la fois doctrinale pratique, avec quelques notio rubricales, tableau des règles pour les occurrences, c lendrier détaillé avec emploi de la « lettre dominicale Il y a une nouvelle introduction au propre du tem (5 p.), puis au temps de l'Avent (4 p.). Ce schéma reproduit à chaque division de l'année ecclésiastique.

Un supplément final (74 p.) donne les complies d dimanche, les prières liturgiques des saluts du Sai Sacrement, toute la liturgie du baptême des enfant des prières pour le sacrement de pénitence, avec examen général original, d'autres prières pour la co munion, pour chaque jour ; la liturgie du Same Saint quand on l'accomplit le matin et non dans nuit de Pâques (celle-ci est à sa place dans le cor du missel) ; le Propre des Saints accordé à la Fran (24 p.) ; puis un lexique liturgique et biblique (24 p et des tables très détaillées (42 p.) parmi lesquell on remarque deux innovations : une table des lectur bibliques établie suivant l'ordre alphabétique des livr saints (19 p.) et une table (incomplète) des oraiso groupées suivant leurs sujets pour répondre aux d verses nécessités de la vie chrétienne (6 p.). — 34 illu trations auxquelles l'artiste a donné la naïveté de gravure sur bois, sont énumérées dans une table sp ciale, avec quelques mots permettant d'en interpré le sens.

2. — Le *Vespéral des Fidèles* doit être considéré comme un complément au Missel, auquel on devra se reporter pour les renseignements historiques et doctrinaux relatifs à chaque dimanche ou fête.

Il ne donne, en effet, que les Vêpres des dimanches, celles des fêtes qui peuvent être célébrées le dimanche, et celles des grandes fêtes qui sont en France, célébrées à leur jour de semaine (Noël, Ascension, Assomption, Toussaint). Ce n'est donc pas, comme le missel, un vespéral *quotidien*. Les Vêpres du triduum de la Semaine Sainte n'étant pas chantées, ces trois jours ne sont même pas mentionnés. Par contre on donne en appendice les Matines et Laudes de Noël au complet.

Comme il s'agit d'associer les fidèles aux Vêpres *chantées*, les textes sont pris à l'*Antiphonaire Vatican* et non au Bréviaire ; on sait qu'entre ces deux livres liturgiques il y a quelques menues variantes, notamment dans les antiennes. Le texte latin des Psaumes est celui de la Vulgate, ainsi que la numérotation. La traduction française est celle de Mgr Garrone, publiée dans le *Livre d'Heures* d'En-Calcat ; elle est faite non sur le latin de la Vulgate, mais sur celui du nouveau psautier romain ; il y a donc des différences de sens assez importantes entre les deux textes, latin et français. A la fin de l'ouvrage est reproduite, sans traduction, la version latine nouvelle de tous les psaumes de ce Vespéral.

Les explications sont fort brèves. Elles sont très rares pour les psaumes et les capitules ; il y en a pour toutes les oraisons et pour les antiennes ; quelques lignes d'introduction donnent le sens des fêtes principales. On souhaiterait, pour chaque psaume une brève introduction ou un simple titre dégageant l'idée centrale du poème originel et celui de son adaptation liturgique chrétienne.

En supplément, on a les Complies du dimanche et un groupe de textes pour la bénédiction du Saint-Sacrement.

La disposition typographique en deux couleurs et la lisibilité sont parfaites.

3. — Le *Rituel des fidèles* a pris dans le Rituel Romain et dans le Pontifical tout ce qui peut être utile à un chrétien de nos jours. Il y a ajouté des morceaux liturgiques ou bibliques pouvant alimenter la prière privée.

Le plan de cet ouvrage est très bien conçu et ramène à l'unité des éléments si divers qu'on aurait pu les croire disparates.

L'introduction dit ce que sont les sacrements, les sacramentaux, les bénédictions, les dévotions privées.

Le « rituel de l'initiation chrétienne » donne les prières et les rites du baptême des enfants et de la confirmation. Pour l'Eucharistie, on est prié de se reporter au Missel.

Le « rituel des Ordinations » reproduit le Pontifical, depuis la Tonsure jusqu'au sacerdoce, avec notions sur chacun des Ordres.

Le « rituel de la Pénitence » est identique à celui que donne le Missel ; il ajoute seulement deux pages sur les Indulgences.

Le « rituel des malades » est conforme au Rituel romain et parle : 1° de la visite aux malades ; 2° des sacrements à leur donner : confirmation, communion, « onction des malades » ; 3° des derniers moments : bénédiction apostolique, recommandation de l'âme, prières avant et après le dernier soupir.

Le « rituel des défunts » permet de suivre prières et cérémonies des funérailles des adultes (avec messe) et des enfants, et de s'associer à l'Office des morts : vêpres, matines et laudes.

Le « rituel de la famille » fait assister au mariage avec messe, ainsi qu'aux fiançailles, donne les prières et bénédictions qui sanctifient la jeune mère, et les prières pour les noces d'argent et d'or.

Enfin dans le « rituel de la vie quotidienne » sont groupées une trentaine de bénédictions, les litanies approuvées, et diverses prières : chemin de croix, rosaire, etc. Une traduction de l'Ordinaire de la Messe termine l'ouvrage.

En somme, ces trois ouvrages sont merveilleusement aptes à instruire les chrétiens de tout ce qu'ils peuvent désirer savoir pour leur vie liturgique et à susciter dans leurs âmes les sentiments de la plus authentique piété, celle qui se nourrit à la source même de la vie spirituelle de l'*Ecclesia mater*.

J. FEDER, S. J. — Missel quotidien des fidèles, vespéral et rituel. — 11 × 17 cm., 1.900 p., épaisseur 3 cm.. bois gravés de J. Bernard, de 1.500 à 3.600 fr. — Mame, Tours, 1954.

Ce nouveau missel est le fruit d'un travail de huit années mené à bien par une équipe de quatre prêtres diocésains et de neuf jésuites. Le texte a été soumis à l'épreuve de la lecture publique en plusieurs paroisses et collèges ; cette édition a été revisée et approuvée par le Centre de Pastorale Liturgique, dont le directeur, M. l'abbé Martimort, a rédigé l'introduction. Les card. Liénart et Feltin ont approuvé chaleureusement le résultat de cet effort. Telles sont les garanties avec lesquelles se présente cette œuvre.

L'ordre et le contenu du missel : après le Propre du Temps, l'Ordinaire de la Messe, suivi du Propre des Saints ; en complément de cette dernière partie, les messes votives, oraisons diverses et la liturgie des défunts. Suivent le Rituel (les Sacrements) et un Eucologe (prières pour les heures du jour tirées de Matines, Laudes et des Petites Heures, Vêpres, Complies, des textes eucharistiques, les prières de la vie chrétienne, Saluts du Saint-Sacrement). Un *Kyriale* abondant, en notation musicale moderne (messes I, II, VIII, IX, XI, XVI, XVII, XVIII, Credo I et III, Messe royale de Du Mont, *Te Deum*) clôt le livre. Il n'y a pas de Propre de France ; les messes et préfaces concédées à l'ensemble des diocèses de France sont insérées à leur place respective.

Le jour des Rameaux et pendant la Semaine Sainte, le texte de la Passion imprimé en pleine page est suivi de la traduction présentée par paragraphes : *Narrateur*, etc. Au Triduum sacré, on donne l'office entier des Ténèbres : les Psaumes (de la Vulgate) ne sont pas traduits ; par contre on ne donne que la traduction des Lamentations et des leçons ; les autres prières comprennent texte et traduction. Le Jeudi Saint la bénédiction des Saintes Huiles est donnée en traduction, le *Mandatum* en texte et traduction.

L'office du Samedi Saint est celui de la nouvelle « *Veillée pascale* » ; cependant on a intercalé quelques pages contenant les textes et leçons de l'office du matin. — Après les Vêpres de Pâques voici des textes et cérémonies de la procession aux fonts baptismaux . notons, toutefois, que le rite de cette procession n'est pas le même partout et varie suivant les diocèses.

Saluons une heureuse innovation représentée par l'eucologe où sont groupés de nombreux textes suggestifs pour la prière. Les formules ou prières du rituel qui peuvent être dites en français par le ministre sont reproduites d'après la traduction du Rituel bilingue officiel. Pour la Pénitence, une place importante a été faite à l'examen de conscience ; après un examen de conscience général qui a le souci de rejoindre l'homme aux prises avec les formes actuelles du mal, des questionnaires détaillés permettent au pénitent de jeter un regard chrétien exigeant sur divers secteurs de vie sur lesquels, souvent, il n'est pas amené à s'examiner.

L'office des défunts comprend les Vêpres, les Laudes et oraisons ; à la messe des funérailles, les parties chantées sont données en notation musicale moderne.

Traduction et introductions. Les auteurs ont voulu présenter, comme il se doit, une traduction fidèle et adaptée ; ajoutons qu'ils ont eu le souci moins commun de donner une traduction liturgique, c'est-à-dire

tenant compte de la forme littéraire des divers textes liturgiques (oraison, préface, lecture) et de leur usage différent. Les introductions, soutenues par une science liturgique que l'on sent profonde, visent davantage à introduire le fidèle à la prière qu'à lui donner des notions archéologiques ou bibliques dont il n'a que faire. La célébration liturgique est une action à l'intérieur de laquelle s'engage le fidèle ; il a besoin d'un guide qui lui révèle le sens profond des formules liturgiques, leur valeur spirituelle. Les introductions ont le mérite de conduire le fidèle vers cet engagement personnel ; elles ne l'arrêtent pas dans sa démarche spirituelle sous prétexte de l'instruire.

Choisir un missel devient un art difficile pour le fidèle, et même le libraire ; les bons missels sont nombreux. Ce missel du P. Feder se classe certainement parmi les meilleurs.

Charles BECKER. — **La nuit pascale.** Traduction du R. P. Benoît LAVAUD, O. P. — In-16 de 206 p., 420 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

Tout l'office de la nuit de Pâques, texte latin et traduction française, se trouve dans ce livre (p. 31-87). A le bien comprendre, le P. Jungmann, S. J. nous aide par une Introduction où se manifestent une fois de plus sa science historique et son sens liturgique. Le corps de l'ouvrage (p. 88-206) est un commentaire en sept chapitres par M. Becker des textes liturgiques et des cérémonies de cet office. Le P. Lavaud a fort bien traduit le tout en y ajoutant quelques notes explicatives et quelques références bien utiles pour le lecteur de langue française.

Le commentaire de M. Becker ne s'attache pas à chaque mot ni même à chaque prière ou cérémonie. Il procède par ensembles, expliquant ce qu'il y trouve de plus caractéristique, faisant valoir certains textes ou certains gestes choisis par lui, recourant au symbolisme scripturaire, à celui des Pères, et aussi, mais plus sobrement, aux vues de quelques auteurs récents. Son but est de dégager le sens de ces rites qui parlaient aux anciens parce qu'ils correspondaient à leur mentalité, et d'attirer l'attention sur les modifications, peu nombreuses, faites par la nouvelle édition pour les adapter à l'état d'esprit des fidèles d'aujourd'hui. C'est donc un commentaire très large, concentrant sur cette belle liturgie un puissant éclairage dont les sources sont d'origines diverses, mais toujours de bonne qualité. C'est ainsi que nous croyons pouvoir caractériser ce travail, dont le genre ne se prête pas à une analyse suivie.

Sur le place éminente et centrale qu'occupait la fête de Pâques à l'origine de l'Eglise, fête dont chacun des dimanches de l'année n'était qu'un reflet, fête unique, dont aucune autre solennité ne voilait alors l'éclat, il y a de très belles et très justes considérations dans l'introduction du P. Jungmann.

Ce livre est probablement le plus substantiel qui soit paru sur le sujet. Nous le recommandons à nos confrères pour leur permettre d'entrer eux-mêmes et de faire entrer leurs paroissiens dans l'esprit de cette belle liturgie. Mais qu'ils sachent bien que sa lecture demande une sérieuse application et beaucoup de réflexion ; ils seront, du reste, bien payés de cet effort par les richesses qu'ils y découvriront et qu'ils pourront distribuer aux âmes.

K. C. CHACKO. — **Une religieuse clarisse indienne, Sœur Alphonsa.** — In-8 de 114 p., 150 fr. port. 30 fr. — Monastère des Clarisses (24, rue Brizeux, Rennes), 1953.

C'est la biographie, écrite en anglais et traduite par les Clarisses de Rennes, d'une religieuse morte à 36 ans, dans le Travancore (Inde).

Elle était née en 1910, d'une famille catholique, car dans cette région, nombreux sont les chrétiens de très vieille souche, qui se réclament de l'apôtre saint Thomas. Orpheline de mère, rudement élevée par une tante, mais munie d'une sérieuse instruction générale, elle évita, à 13 ans, pour rester fidèle à un appel divin, un mariage auquel la poussait sa famille, et pour cela, se jeta dans un brasier d'où son corps sortit fortement éprouvé. Elle prit l'habit à 20 ans, chez les Tertiaires clarisses régulières, qui donnaient aux jeunes filles l'éducation intellectuelle et religieuse.

Sa vocation personnelle semble avoir été de souffrir pour imiter Jésus. Des maladies diverses, qui ébranlaient très violemment son tempérament nerveux, mirent en évidence sa patience, sa confiance en Dieu et en ses saints ; sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus la visita et la guérit, mais pour la préparer à d'autres souffrances, compliquées, vers la fin de sa vie, par des épreuves spirituelles plus pénibles encore. Un trait caractéristique fut aussi sa charité fraternelle, épurée de toute attache trop humaine. Elle mourut le 28 juillet 1946, sept ans après sa profession religieuse. Sauf quelques lettres, elle n'a pas laissé d'écrits. Sa biographie est basée sur les souvenirs de ceux qui ont été les témoins de sa vie.

Immédiatement après son décès commencèrent les faits tenus pour miraculeux et les pèlerinages incessants des foules. Les évêques locaux viennent eux-mêmes prier sur ce tombeau. Le 11 juillet 1951, S. E. le cardinal Tisserant, secrétaire de la Congrégation pour l'Eglise Orientale, ordonnait à l'évêque de Palaï d'ouvrir le procès diocésain.

Les vertus de cette religieuse sont réelles. Son aspiration à la souffrance fera l'objet d'un examen spécial, mais dont le résultat favorable ne semble pas douteux, surtout si l'on admet, avec S. E. le Cardinal Roques qui a préfacé ce livre, que cette âme fut suscitée par la Providence pour préparer de nombreuses conversions dans l'immense continent des Indes, encore si éloigné dans son ensemble de la vérité religieuse. Il appartiendra au corps médical de se prononcer sur la nature des maladies (assez mal définies dans cet ouvrage) dont elle souffrit, et sur les impressionnantes guérisons obtenues par son intercession. A s'en tenir aux renseignements que nous possédons actuellement, il semble un peu audacieux de la comparer à Ste Thérèse de Lisieux. Mais nous ne sommes peut-être qu'à l'aurore d'un épanouissement de la mission, commencée sur terre par cette âme d'élite et qu'elle pourrait achever d'accomplir du haut du ciel.

Si tel est le cas, les procès diocésain et apostolique permettront un jour de donner un portrait achevé dont le présent essai n'est qu'une première ébauche.

R. P. TERRAZ, A. A. — **Au Cénacle avec Marie, mère de Jésus.** — In-12 de 206 p., 330 f. ; port, 30 f. — Paris, Bonne Presse, 1953.

Sous ce titre nous est présentée, en 20 chapitres, une « retraite mariale pour des âmes religieuses ». Les sujets sont pris à des vocables sous lesquels Marie est invoquée et honorée et qu'on trouve dans les Litanies, dans la liturgie ou dans la Bible. Leur explication permet de traiter de tous les grands sujets qui s'imposent au cours d'une retraite de 4 à 6 jours, et cela d'une façon neuve qui fait pénétrer la doctrine et incite à la perfection par la contemplation de Marie.

Cet ouvrage sera le bienvenu au début de l'année mariale ; même ceux qui n'ont pas à donner des retraites pourront choisir dans ces pages la matière de bonnes instructions qui conviendront à tous les fidèles.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 23 martii 1954

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : A. Bordet

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)